LA AMAZONIA

ELIANE
BRUM



Viaje al centro del mundo

miradas
salamandra

Eliane Brum

LA AMAZONIA

Viaje al centro del mundo

Traducción del portugués de
Mercedes Vaquero Granados

miradas
salamandra

Para Lilo Clareto,
que se transformó en jaguar

Para Jon Watts,
que se amazoniza conmigo, en mí

Para humanes y más-que-humanes, *
que me enseñaron que el fin del mundo
no es un fin sino un medio

* En este libro he querido explorar el llamado lenguaje inclusivo o neutro, una exploración que responde a la necesidad de emplear otro lenguaje para acoger otras vidas y crear otros mundos. Lo he utilizado siempre que ha sido posible, porque aún ando a tientas. Imagino que a la mayoría le resultará extraño e incluso incómodo al principio de la lectura, como me pasó a mí. El extrañamiento es necesario. Lo que no nos provoca extrañeza no nos transforma.

11

¿dónde empieza un círculo?

Los habitantes del Xingú llaman *banzeiro* a la zona donde el río se embravece, por donde, si hay suerte, se puede pasar al otro lado; si no la hay, no. Se trata de un «punto» peligroso entre el lugar desde el que uno viene y el lugar al que quiere ir. Quien rema espera a que el *banzeiro* retire sus garras o se apacigüe. Y guarda silencio porque de repente el barco puede volcar o acabar arrastrado río abajo. Guarda silencio para no despertar la furia del río.

Banzeiro no tiene sinónimos. Tampoco traducción. *Banzeiro* es lo que es. Y está donde está.

Desde que en agosto de 2017 me mudé a la Amazonia, el *banzeiro* ha pasado del río a mi interior. No tengo hígado, ni riñones, ni estómago como las demás personas. Tengo *banzeiro*. Dominado por el remolino, mi corazón late en círculos concéntricos, a veces tan rápido que no me deja dormir por la noche. Y desafina, con frecuencia suena fuera de tono, como una sinfonía disonante; el médico dice que es arritmia, pero el médico no sabe de cuerpos que se mezclan. Los médicos de los blancos están obsesionados con las fronteras, ven el mundo como los diplomáticos europeos que en el Berlín de 1885 dividieron África en una mesa de negociaciones. Dame este corazón, quédate con el riñón, a cambio de esta pierna te doy el bazo y el hígado.

Con este corazón que se ha olvidado de latir al ritmo convencional, el insomnio me pilota. Mi sangre se ha vuelto agua y a veces noto que un pez me hace cosquillas en el páncreas. En otras ocasiones, toda yo estoy envenenada por el mercurio que los garimpeiros arrojan a las venas del río y a sus propias venas. Me retuerzo, muto y me salen branquias podridas.

No ocurrió de repente; fue ocurriendo. Todavía ocurre. Creo que

nunca dejará de ocurrir. La Amazonia no es un lugar al que vamos cargando nuestro cuerpo, esa suma de bacterias, células y subjetividades que somos. No es así. La Amazonia salta sobre nosotros como si fuera una anaconda, estrangula la columna vertebral de nuestros pensamientos y nos mezcla con la médula del planeta. Ya no sabemos cuál es nuestro yo. La gente sigue llamándonos por nuestro nombre, contestamos, parece que continuamos con nuestra identidad intacta; pero ya no sabemos lo que somos. El ser en que nos hemos convertido no tiene nombre. No porque no lo tenga, sino porque no conocemos su lenguaje.

Si os fijáis, todas mis metáforas son corpóreas, y ni siquiera son metáforas. La Amazonia lo vuelve todo literal. Ya no puedo ser cartesiana, porque el cuerpo es todo y todo lo domina. La persona que entra en la selva por primera vez no sabe qué hacer con las sensaciones que experimenta, con las partes del cuerpo que ignoraba que tenía y que, de repente, nunca la abandonarán. En algún momento enferma, porque su cuerpo urbano, acostumbrado a fingir que no existe para poder robotizarse frente al ordenador, no sabe qué hacer consigo mismo.

Este cuerpo estaba ocupado en un diez por ciento, porque había mucho reprimido, y de repente se pone al cien por cien. Y suda tanto que las gotas caen al suelo y se rasca picadas de *piuns* o moscas negras y se corta con las pequeñas y espinosas palmas llamadas «*tucuns*» y tirita con el agua del río y se empapa de deseo por cuerpos que no estaban en el menú. Es demasiado de todo y de repente. En sus primeras incursiones en la Amazonia la gente de ciudad lo pasa mal y enferma porque toman una sobredosis de cuerpo. Confunden la malaria con el deseo de un cuerpo que no se conocía a sí mismo.

Me ocurrió hace más de dos décadas, a finales de los años noventa, durante los primeros viajes que hice a la Amazonia como periodista. Yo iba y volvía. Y cuando regresaba —la primera vez a Porto Alegre, y todas las demás a São Paulo—, me encerraba en mí misma hasta que mi cuerpo volvía a amoldarse en el apartamento en que se sentía cómodo, porque conocía la distribución de memoria. Mi cuerpo se convertía en

un piso de dos habitaciones de clase media, pero la bestia que vive en lo más profundo de mi ser había probado el sabor. Y no se permitía olvidarlo. Entonces regresaba a la Amazonia. Iba y volvía, iba y volvía, sintiendo curiosidad de mí. En enero de 2016 caminaba con una amiga por la ciudad de Altamira, en Pará. Era época de lluvias, pero estaba seco. El pueblo yudjá, de la Volta Grande del río Xingú, lo llamó el «Año del Fin del Mundo». Ya contaré por qué cuando vuelva el *banzeiro*, si es que no me ahogo antes. Es fácil ahogarse en la escritura. Lo difícil es no hacerlo.

Con mi amiga, la psicoanalista Ilana Katz, y un pequeño grupo de personas celebrábamos reuniones con movimientos sociales y medioambientales de Altamira. Queríamos crear una experiencia clínica centrada en la escucha del sufrimiento de los refugiados de Belo Monte, la central hidroeléctrica que acabó con una parte del cuerpo del río Xingú. Desde que la presa bloqueó el río, el Xingú tiene partes muertas. En algunos tramos, arrastra penosamente brazos y piernas inmóviles, lo que llaman «embalses» o «lagos artificiales». En otros, su cuerpo se seca y se asfixian universos enteros, como en la Volta Grande do Xingú. Los peces intentan nadar y reproducirse, pero acaban muriendo, sumándose a los otros cadáveres. A la muerte no le gusta morir sola. Va muriendo en cadena. La muerte no sufre de agorafobia, le gusta todo el mundo: los peces, los mosquitos, los árboles, nosotros.

Entre las ruinas de la ciudad amazónica más violenta, con el sol sobre nuestras cabezas como una corona de plomo, le dije a mi amiga: «Voy a venir a vivir a Altamira.» Ni siquiera sabía de dónde procedía esa voz. Pero las palabras fueron dichas. Y lo que se dice ocurre.

31

desestructura

Soy periodista. Y, como a todos los periodistas, me han enseñado a preguntar la edad de las personas a las que entrevisto. Eso que llamamos «civilización occidental» se desarrolla de forma lineal. Empieza de cero y a partir de ahí nos divide en grupos de edad. Todo se construye en torno a esta convención: las estadísticas, lo que debemos sentir, lo que le ocurre al cuerpo y a la mente, la calidad de vida, el momento en que se espera que muramos. Todo va desde el cero a alguna parte en línea recta. Supuestamente, cuanto mayor es la esperanza de vida de una nación más desarrollada es ésta. Las personas piensan en sí mismas a partir de estos números, que marcan los cumpleaños registrados en el papel y ahora también en la nube. Esto estructura el pensamiento, pero una estructura es también una prisión.

Mudarme a la Amazonia me desestructuró. La mayoría de la gente cree que desestructurarse es una especie de catástrofe personal, pero en mi opinión ésa no es sino una forma limitada de entender la vida. Cuando alguien se desestructura, lo hace porque la estructura que lo sostenía se ha vuelto insoportable, y a veces ni siquiera entiende por qué. A partir de entonces no se ahorrarán esfuerzos para que esa persona vuelva a su estado anterior, regrese con los suyos, «retome el rumbo». Ella misma hará todo lo posible para volver a su antigua forma y conformar su cuerpo, conformarse, amoldarse. Pero su cuerpo, y no somos sino cuerpo, se rebelará. La persona en cuestión pensará que tiene una mente y un cuerpo, porque Descartes era sumamente convincente y su teoría aún más conveniente en el momento en que la formuló, y a saber qué les pasaría a sus testículos cuando inventó ese humane partido en dos. Pero no hay partición, porque no hay parte. Eso que llamamos «persona» grita, sufre y ama, todo mezclado.

En Occidente, las mujeres saben más sobre eso que los hombres, porque sangran, y durante ese período se las trata como anomalías para que la teoría no se venga abajo. No hables con ellas, están locas. Están locas porque se han convertido en cuerpo. Tengo una amiga, fotógrafa, que hace unos años lanzó una bolsa de sangre menstrual contra el Vaticano. Se subió a un avión en São Paulo y atravesó el océano para llevar a cabo la acción. Sin embargo, la regla no le coincidió con la fecha de la *performance*, por lo que tuvo que pedir prestada la sangre menstrual a otra mujer. Ningún problema. Allá adonde vayas siempre hay mujeres sangrando por la vagina. Debidamente abastecida, fue a casa del Papa y ensangrentó lo sagrado.

Hizo las fotos. No la detuvieron. Recuerdo que en aquel momento pensé que era un gesto un tanto exagerado, pero más tarde cambié de parecer. Ante la ofensiva de los machos blancos que gobernaban el mundo a finales de la década de 2010, como Donald Trump y Jair Bolsonaro, imagino que creamos un movimiento en el que todas las mujeres —negras, indígenas, blancas— menstruamos juntas en la Casa Blanca, en el Palacio de Planalto, en todos los centros de poder. Lo enrojeceríamos todo. De momento, dejaría a Francisco inmaculado.

En el Xingú me desestructuré. Y desestructurarse es arriesgado, porque una vez que ocurre ya no hay vuelta atrás. Significa que ya no te conformas con una estructura de pensamiento único, por lo que nunca volverás a sentirte cómodo, tal vez ni siquiera podrás ser coherente otra vez. Te descubres desformado. Antes, estabas deformado por la forma. Y entonces te desformas, pero no eres un pastel. Desformado puedes transmutarte en múltiples formas, y eso es increíblemente aterrador. No sabía que lo que me estaba ocurriendo era esta pérdida de huesos. La deseaba, pero no lo sabía.

Poco después de que decidiera trasladarme a Altamira, murió mi padre. Solía conversar por teléfono a la vez con mi padre y con mi madre, que hablaban desde distintos aparatos. En esa última llamada mi padre me dijo que se estaba muriendo. Mi madre jura que no fue así, pero yo lo oí, estoy segura de que lo oí. Y entonces abandoné São Paulo, donde vivía entonces, para ir a casa de mis padres, en la ciudad

donde nací, en el extremo sur de Brasil. Un viaje de más de mil kilómetros, primero en avión y luego otras seis horas en autobús. Mi padre ya había fallecido cuando llegué. Se supone que de repente, de un derrame cerebral, pero no fue así.

Lo cuento porque yo ya había empezado a desformarme y ya no sabía qué era. No quién, sino «qué». El duelo agudizó el proceso. Por aquel entonces estaba casada con un escritor de libros infantiles. Y me mostró un libro titulado *Os cinco esquisitos*. Cada personaje tenía una forma de cuerpo diferente, y recuerdo haberme sentido en paz al identificarme con uno de ellos, cuyo cuerpo cambiante estaba lleno de agujeros. Así es como me sentía, cada duelo un agujero. Y me di cuenta de que era posible caminar por el mundo llena de agujeros. Seguía buscando una forma, aunque no fuera convencional.

En otra ocasión di una conferencia en la Festa Literária das Periferias, en Río de Janeiro. Estaba en el barrio de la Mangueira, conocido en el mundo entero por ser cuna de una de las escuelas de samba más populares del carnaval carioca. Cuando tengo que dar alguna charla, suelo escribir un texto que después leo. La escritura me ancla; las palabras escritas son la fuerza de gravedad que me sujetan al suelo. Aquella vez, no sé por qué, decidí hablar sin haber escrito nada. Y entonces me sentí flotando, era como si no tuviera bordes, como si no hubiera separación entre las palabras y yo. Cuando terminó, uno de los organizadores me dijo: «Por un momento he pensado que ibas a desvanecerte ante nuestros ojos.» A lo que yo respondí: «Casi me desvanezco, pero el casi marca la diferencia.» ¿Qué es lo que todavía me proporciona un borde en el mundo? No sé responder a esta pregunta.

Ahora me doy cuenta de que no sé por qué motivo elegí ese camino para contar esta historia. Pero he aprendido a no desperdiciar ninguna oportunidad para perderme. He empezado escribiendo sobre la edad porque ésa es la primera advertencia de los habitantes de la selva: sus mundos no encajan en las dimensiones lineales. Yo preguntaba cuántos años tenía una persona. Y ella me miraba, un poco sorprendida pero siempre muy dispuesta a responder lo que yo quería oír, y decía:

«Sesenta y cinco.» Me parecía extraño. Algún tiempo después, a veces años, volvía a preguntar: «¿Cuántos años tienes ahora?» Y la misma persona respondía: «Veintitrés.» Si quieres un número, te lo darán. Pero sin perder nunca la coherencia. Será un número cada vez diferente, y no necesariamente en orden creciente. Es una especie de negociación: te respondo lo que quieres oír, pero mantengo mi integridad.

La edad medida en números en una línea recta no tiene ningún sentido para quien vive en la selva y se mueve por la estación seca y la estación de lluvias, por los ciclos de todas las demás personas, humanas y no humanas, con las que están íntimamente conectados, entre otras cosas porque se comen unos a otros. ¿Por qué necesitas saber cuántos años tienes si sabes lo que sientes, lo que puedes y lo que deseas?

La gente de la selva encuentra a los blancos muy raros, pero descubren lo que ocurre cuando nos acompañan en nuestras «expediciones». Aparte de los ingresos adicionales y de las alianzas, que se han hecho necesarias ante los ataques que recibe la Amazonia, creo que algunas comunidades aceptan nuestra presencia por una especie de curiosidad antropológica, si es que esta palabra tiene sentido para ellos. El antropólogo o periodista cree que está observando, pero siempre está siendo observado, y con gran diversión. Somos los conejillos de indias de estos otros pueblos. Esos para quienes nosotros, «los blancos», somos los otros.

Creo que debo una explicación sobre lo que significa «blanco» en este libro. Tomo prestada la concepción del pueblo yanomami, que utiliza la palabra *napë* para «enemigo». Enemigo y blanco comparten la misma palabra, sus significados no son distintos sino que se confunden. Se convierten en otros que son lo mismo.

«Blanco», en este caso, no alude al color, sino que se refiere a los que pertenecen a lo que Davi Kopenawa denomina «pueblo de la mercancía», o «comedores de selva». Si a todos los pueblos originarios se los llama «indios» —como si a más de trescientos pueblos, que hablan más de doscientas lenguas diferentes, sólo en Brasil, se los pudiera nombrar con una sola palabra—, nada más simétrico que devolver la cortesía llamándonos a todos «blancos». A los blancos les

gusta considerarse universales, tanto que ni siquiera necesitan ser nombrados, a diferencia de todas las demás personas que hay que identificar por no pertenecer al club. Identificadas para que no puedan pasar de la portería, claro está. Utilizar aquí la palabra «blanco» es también un rechazo a esta presunta universalidad, tratándola como identidad particular.

Hace años empecé a desentrañar la blancura también en mí, lo que significa que pasé a problematizar la identidad político-racial blanca como productora, reproductora y sustentadora de privilegios, entre ellos la universalidad. Este tema requiere una exposición mucho más extensa, pero en este libro querría presentar un concepto que creé a partir de la confrontación con mi condición de blanca en un país estructuralmente racista. El concepto de «existir violentamente».

Por muy éticos que los blancos podamos ser a nivel individual, nuestra condición de blancos en un país racista nos sume en una experiencia cotidiana en la que somos violentos por el mero hecho de existir. Soy violenta por el mero hecho de haber nacido en Brasil en vez de en Italia, porque las élites brasileñas decidieron blanquear el país importando hombres y mujeres blancos como mis bisabuelos. Cuando a mi alrededor los negros tienen los peores empleos y salarios, la peor salud, la peor educación, la peor casa, la peor vida y muerte, yo, como mujer blanca, existo violentamente aun sin ser una persona violenta.

En 2014 escribí un artículo en el que afirmaba que, en Brasil, y creo que también en Estados Unidos y en otros países estructuralmente racistas, el mejor blanco sólo consigue ser un buen señor de esclavos. Porque, sí, aún somos señoritas y señoritos, incluso cuando pretendemos ser igualitarios. La desigualdad racial es nuestra condición cotidiana. Y la experiencia de existir violentamente, o de ser violenta incluso sin ser violenta, es algo que siempre me ha corroído.

Es duro reconocer y sentir en los huesos, cada día, que existo violentamente. No puedo elegir ser lo contrario, porque ésa es la condición que se me ha dado en este momento histórico. Pero hay algo que sí puedo elegir, que es luchar para que mis nietos puedan vivir en un país en el que un blanco no exista violentamente por el mero hecho

de serlo. Y para eso necesito escuchar. Y, ante todo, perder privilegios. Una de las cuestiones más importantes consiste en cuánto estamos dispuestos a perder para estar con todas las demás personas. Porque los blancos tendrán que perder para que Brasil se mueva, para que el mundo se mueva.

A veces, los privilegios más difíciles de perder son los más sutiles, así como los más subjetivos. Durante siglos, los blancos han hablado prácticamente solos, incluso sobre qué es cultura y sobre qué es pertenencia. Los blancos han hablado prácticamente solos hasta sobre el lugar de los negros. Pero el primer privilegio que perdimos cuando las voces negras empezaron a hacerse oír fue la ilusión de que somos «buenos» porque no somos racistas. No somos buenos. Porque no hay forma de ser blanco y ser bueno en países donde los negros viven peor y mueren primero. A eso lo llamo «existir violentamente».

Asumirme como «blanca» e infligir a los lectores también este recorte identitario marca una posición en este libro. Davi Kopenawa, chamán y diplomático del pueblo yanomami, describe los libros de los blancos como «piel de papel donde las palabras quedan atrapadas». Nada más exacto. En esta piel, me pongo al lado de los indígenas en la lucha por la Amazonia, que aquí llega a ser mucho más que la selva propiamente dicha. Aquí se expande en una batalla por un mundo entendido a partir de otra mirada, una mirada en la que los seres humanos no están en el centro.

Sin embargo, si me pongo al lado de los indígenas, comprendo que esto por sí solo no basta para absolverme de la condición de *napë*, enemiga. Es en esta ambivalencia donde también me arroja el *banzeiro*. Asumirla es la única condición posible para escribir un libro como éste, una narración en la que busco ponerme en otras pieles, aunque al final, a pesar de todos mis esfuerzos, sólo me quede la mía, cada vez más incómoda y demasiado ajustada para un cuerpo que se desforma. No hay transmutación posible. Hay que saber que cuando un *napë* entra en la Amazonia, en el sentido más profundo, nunca volverá a caber en su propio cuerpo, pero tampoco podrá asumir plenamente otro. En este sentido, se convierte en una persona sin lugar, o en una persona sin

casa. Extranjero en sí mismo, por sí y para sí. «Extranjero» es el otro significado que los yanomami dan a la palabra *napë*.

No dejé de preguntar la edad a las personas de la selva. Poco a poco fui aprendiendo que preguntar a alguien su edad no me proporcionaba información… sobre la edad. Pero me ayudaba a vislumbrar algo mucho más importante. Cuánto se deforestaba esa persona. Si me decía su edad exacta, sin dudar, y al año siguiente era un año más vieja, significaba que la ciudad había entrado en ella como un cincel de acero. En ese momento estaba en un acelerado proceso de descomposición de la tierra. Se deformaba para modelarse y conformarse. Encontraría muchos deformados por la forma en Altamira. Algunos morían por la fuerza de un desarraigo que sobrevenía como vacío, disolviendo toda la carne bajo la piel. No una muerte como la de antes, la que conocían y era transformación, aquella en la que seguían viviendo como otro, sino la muerte sin llegar a ser, la muerte muerta.

2

el clítoris y el origen de la selva

Poco después de aterrizar en Altamira, con una maleta y financiación para proseguir con mis proyectos periodísticos durante un año, acompañé a una expedición organizada por William Balée, profesor de antropología de la universidad estadounidense de Tulane. Bill, como es más conocido, es uno de los principales exponentes del concepto de «ecología histórica», que investiga cómo los seres humanos han interactuado con su entorno a lo largo del espacio y el tiempo. Esta interacción forma «paisajes», pero no lo que solemos entender por tales. «Los paisajes son encuentros de personas y lugares cuyas historias están impresas en la materia, incluida la materia viva», escribió de forma poética. Lo que cada uno ve nunca es lo mismo. Pero cuando Bill observa la selva, intenta desentrañar la conversación entre los árboles, los arbustos, las lianas y todo lo que se clasifica como botánica y la gente que vivió siglos o milenios antes. Quiere comprender qué paisajes crearon más allá de lo que los ojos ven hoy. Y también lo que ese paisaje puede decirnos sobre el futuro.

Bill investigaba la hipótesis de que esa parte de la selva amazónica había sido plantada por los ancestros de los indígenas actuales, así como el hecho de que la presencia de las comunidades tradicionales contemporáneas no es incompatible con los principios de conservación de la selva. Muchos blancos creen que cuando los colonizadores europeos hallaron la mayor selva tropical del mundo, ésta era una creación carente de huellas humanas. Una especie de «virgen» de más de cincuenta millones de años. Esta creencia no tiene ninguna base en la realidad que las investigaciones de científicos como Bill Balée han desvelado. Una parte de la Amazonia es selva cultural, lo que significa que ha sido esculpida a lo largo de miles de años sobre todo por

humanes, pero también por no humanes, los que llamamos «animales», en su interacción con su entorno. Y no por todos los seres humanos, sino por los mismos que hoy mantienen en pie lo que queda de selva y son asesinados a tiros por ello: los indígenas y, en los últimos siglos, los pueblos conocidos como *beiradeiros* o «ribereños» y «quilombolas», los descendientes de los esclavos afroamericanos huidos.

Algunos arqueólogos como el brasileño Eduardo Neves han demostrado que en el pasado la selva estaba mucho más poblada por humanes que en la actualidad. «La Amazonia ha estado ocupada más de diez mil años, en algunos casos por poblaciones de miles de personas», afirma Eduardo, uno de los blancos más encantadores que peregrina por la selva en busca de «tierra negra», el rico suelo que señala la ocupación humana, oscurecido por capas de intensa e inteligente interacción con el espacio.

> Es imposible comprender la historia natural de la Amazonia sin tener en cuenta la influencia de las poblaciones humanas. Del mismo modo, no se puede entender la historia de los pueblos amazónicos sin tener en cuenta las relaciones que establecieron con la naturaleza. La selva que hoy cubre yacimientos arqueológicos tiene, además de una historia natural, una historia cultural.

La disminución del número de habitantes humanes en la Amazonia (pueblos originarios, se entiende, ya que los blancos no hacen más que aumentar) se debe, al menos en los últimos siglos, a la colonización europea. Los invasores exterminaron a buena parte de esos pueblos con virus y bacterias alojados en sus cuerpos, así como con sus ataques violentos. Cuando los investigadores como Eduardo y Bill indagan y prueban el pasado humano en la Amazonia se suman a las fuerzas de resistencia que se oponen a la destrucción de la selva y de sus pueblos. Y se oponen también a los grupos preservacionistas que quieren expulsar de la selva a las comunidades tradicionales llegadas a la Amazonia en los últimos siglos, como los ribereños, en nombre de la preservación del ecosistema. Pero los humanos, ese término genérico creado para encubrir asimetrías, no son una amenaza para la selva, sino

que sólo una parte de los humanos lo es. Otras partes interactúan con ella, la transforman, incluso la plantan.

Este lenguaje es blanco, porque escribo para no indígenas, igual que los investigadores escriben para no indígenas. Para los pueblos originarios no existen la naturaleza y los humanos, una cosa y la otra. Sólo hay naturaleza. Los indígenas no están en la selva, son la selva. Interactúan con lo que los blancos llaman «selva», así como las personas no humanas interactúan con ella. La selva es todo, lo visible y lo invisible.

Davi Kopenawa Yanomami explica la selva mucho mejor de lo que puede hacerlo una blanca como yo:

> En la selva, la ecología somos nosotros, los humanos. ¡Pero también lo son, tanto como nosotros, los *xapiri* (espíritus), los animales, los árboles, los ríos, los peces, el cielo, la lluvia, el viento y el sol! Es todo lo que llegó a existir en la selva, lejos de los blancos; todo lo que aún no está rodeado por vallas.

En las entrevistas que mantuvo con el antropólogo francés Bruce Albert y que luego éste recogería en el libro magistral *La caída del cielo*, Kopenawa afirma que las palabras del creador Omama son «el centro de lo que los blancos llaman ecología». Cuando el jefe yanomami viajó a ciudades como Nueva York, Londres y París para hablar de la destrucción de la selva, se dio cuenta de que los blancos empleaban otro nombre para denominar algo que los ancestros les habían transmitido «desde el principio de los tiempos».

> Por eso, cuando nos llegaron estas nuevas palabras de los blancos, las comprendimos de inmediato. Se las expliqué a mis allegados y pensaron: «*Haixopë!* ¡Muy bien! ¡Los blancos llaman ecología a estas cosas! Nosotros hablamos de *urihi a*, la tierra-selva, y también de los *xapiri*, porque sin ellos, sin ecología, la tierra se calienta y permite que se nos acerquen epidemias y seres malignos.»

La ecología, intrínseca a la propia existencia de los indígenas, no nos llegó a los blancos hasta hace poco.

> Nuestros padres y abuelos no podían hacer que los blancos escucharan sus palabras sobre la selva, porque no conocían su idioma. Y cuando los blancos empezaron a llegar a las casas de nuestros antepasados, ¡aún no hablaban de ecología! Estaban más interesados en pedirles pieles de jaguar, saíno y ciervo [...]. En aquella época, los blancos no disponían de ninguna de estas palabras para proteger la selva.

Para pensadores como Kopenawa, «los blancos tienen la cabeza llena de olvido», «no saben lo que es estar en su lugar, en el mundo como casa, refugio y entorno», no perciben «la tierra como un ser que tiene corazón y respira». El blancocentrismo denunciado por el pensador yanomami suscita una idea errónea compartida incluso por respetados académicos: la idea de que la Amazonia es una especie de «virgen». Según esta visión desinformada, la solución para mantener viva la selva sería sacar de ella a todos los humanos, como si todos fueran depredadores. Tanto los pueblos originarios (indígenas) como las comunidades tradicionales (ribereños, quilombolas, etcétera) son pueblos de la selva. Ante el ataque de los blancos, se volvieron también los mayores protectores del bosque, situando su propia existencia y su propio cuerpo como obstáculos de la destrucción no sólo de su casa, sino de lo que son colectivamente. Año tras año, Brasil cosecha el título de ser el país del mundo con mayor número de defensores del medio ambiente asesinados, lo que significa una ejecución sistemática de humanes que son naturaleza. Debido a su hegemonía, lo que el blancocentrismo suprime es el hecho de que no todes les humanes tienen cabeza de blanco. O, para decirlo con las palabras de Davi Kopenawa, no todos los seres humanos tienen la cabeza llena de olvido.

La primera expedición científica a la Estación Ecológica, en 2017, se proponía precisamente luchar contra el olvido de los blancos. Los investigadores iban «en busca de pasados posibles», para alcanzar futuros posibles.

Muy blanco y con sobrepeso, la figura de Bill evocaba a los naturalistas extranjeros que recorrieron los ríos amazónicos en el siglo XIX, si bien en una versión más robusta. Cuando vieron al profesor por primera vez, los habitantes de la selva dudaron de su capacidad para

aguantar el omnipresente sol amazónico, la legendaria hambre de carne fresca de los voraces mosquitos amazónicos, los carapanãs, y los caminos por donde hay que descender en rapel para saltar de un lugar a otro. Por no hablar de las veces que hay que echar a correr o trepar rápido a un árbol porque cientos de saínos están atravesando el bosque. El ruido de sus pezuñas parece anunciar el fin del mundo, y si no se tiene la agilidad de un mono araña para quitarse de en medio, uno acaba hecho puré.

Al contemplar por primera vez al curioso espécimen humano llamado Bill Balée, los ribereños concluyeron: «Y es...»

Y lo era. Sólo en la primera expedición, Bill perdió diez kilos. En octubre de 2017 viajó acompañado de dos arqueólogos, Vinicius Honorato y Márcio Amaral. Era la primera vez que un grupo de científicos investigaba la región de la Estación Ecológica tanto desde el punto de vista de la ecología histórica como de la arqueología. Las pruebas de la existencia de un pasado humano remoto son evidentes para los pueblos de la selva, pero no para la ciencia, que apenas ha investigado la Terra do Meio, localizada entre los ríos Xingú e Iriri, en el estado de Pará, como tampoco ha investigado la mayor parte de la Amazonia, que está siendo destruida por las grandes hidroeléctricas, los proyectos de minería, las carreteras y las líneas ferroviarias, el ganado y la soja. Junto con la selva, se están borrando todas las huellas impresas en ella de una historia humana de miles de años.

La explotación que los blancos han llevado a cabo en nombre del «progreso» es una operación política que pretende suprimir todo lo que existía antes de que ellos aplastaran con sus botas la vida del trópico. Los blancos tienen la molesta obsesión de creer que todas las historias comienzan con su llegada, pero lo que en general ocurre es que sus botas, sus motosierras y sus armas ponen fin a esas historias.

Para arqueólogos como Vinicius y Márcio, la infraestructura de un pueblo no consiste únicamente en vasijas de barro o recipientes cerámicos, sino también en todo lo que está vivo. Como los árboles. Por ejemplo, lo que los blancos de hoy entienden por infraestructura y agricultura, no es lo que entendían los antiguos pueblos de la selva. La

suya es otra forma de ser y estar en el mundo que se cuenta mediante otra narrativa de «artefactos», esta vez vivos.

La idea de que la riqueza arqueológica se limita a los grandes monumentos o a los grandes tesoros, como los de los faraones o los de los aztecas, mayas o incas, se ha convertido en un lugar común con la ayuda de Hollywood y de las numerosas aventuras de Indiana Jones, el arqueólogo más violento, colonialista y a la vez incompetente de la ficción. Esta visión deliberadamente deformada hace que la Amazonia parezca desprovista de interés arqueológico para la mayoría. Y alimenta una falsificación que ha servido a diversos intereses e ideologías.

La dictadura empresarial-militar que oprimió Brasil entre 1964 y 1985 y consumó el primer gran proyecto de destrucción masiva de la selva amplió, fortaleció y explotó todo lo que pudo esta falsificación. Para ello, los generales difundieron una campaña publicitaria que consolidó el imaginario que aún hoy domina la mente de muchas personas: la idea de la Amazonia como una virgen intocada por humanes. La dictadura propagó esta idea deliberadamente ignorante con eslóganes como «desierto humano» o «desierto verde», que justificaban la invasión y destrucción de la selva con el supuesto objetivo de «integrar para no entregar». Integrar la selva en la única civilización que consideraban válida, la de los blancos explotadores, para no entregarla a los blancos explotadores extranjeros.

Los generales defendían —y aún defienden— una estrategia de guerra: la de la ocupación del territorio en nombre de los intereses nacionales. Querían ser los primeros en «desvirgar» la selva para garantizar su dominio. El eslogan más vergonzoso de aquella época era: «La Amazonia, una tierra sin hombres para los hombres sin tierra.» El mensaje estaba claro. Para los generales de la dictadura, los pueblos originarios que habitaban la selva antes de existir esta convención llamada Brasil no estaban incluidos en la categoría humana.

En la antológica edición especial sobre la Amazonia publicada en octubre de 1971 por la revista *Realidade*, la empresa Queiroz Galvão —una de las grandes constructoras que destrozaron la selva para

construir la carretera Transamazónica—, publicó un explícito anuncio sobre la ideología que había detrás de la destrucción. Era la imagen de un bebé recién nacido sostenido boca abajo por las manos de un obstetra con el título: «Ministro, Transamazónico va bien.» Y el siguiente mensaje:

> Su nombre completo es Juarez Furtado de Araújo Transamazónico. ES EL PRIMER NIÑO NACIDO EN ESTE EXTRAORDINARIO MUNDO NUEVO que estamos ayudando a construir, erigiéndolo dentro del mayor espacio verde del planeta. Donde sólo había bosque. Y leyendas. Mito y miedo. El colono Joaquim Félix Araújo, padre del muchachote Transamazónico, le envió el mensaje directamente al propio ministro Andreazza. Nació exactamente donde estamos empezando. O, mejor dicho, donde está redescubriéndose Brasil. ¡Que Dios te bendiga, Transamazónico!

Cinco décadas después, ya en el siglo XXI, las acciones y declaraciones de militares brasileños demuestran que siguen considerando, y tratando, a los pueblos originarios y a las comunidades tradicionales de la selva como menos que humanes. En 2020 Jair Bolsonaro llegó a afirmar que «cada vez más los indios se están volviendo seres humanos igual que nosotros». El antipresidente intentaba convencer a quien quisiera escucharlo que el mayor sueño de los pueblos indígenas es abrir sus tierras a la ganadería, la soja y la minería. De ese modo completarían su humanización adhiriéndose al proyecto del capitalismo más depredador, mediante el arrendamiento o la venta de sus tierras ancestrales. Lo que significaría empezar a tratar la selva como mercancía.

El hito de la construcción de la Transamazónica, obra megalómana que simbolizó «la conquista de este gigantesco mundo verde», es emblemático de la relación fálica de los generales con la selva. Emílio Garrastazu Médici (1905-1985) fue presidente de Brasil durante el período más sangriento de la dictadura, cuando más de ocho mil indígenas y cientos de opositores blancos fueron asesinados, y otros miles torturados. En 1970 el dictador viajó a Altamira a celebrar el inicio de la construcción de la carretera y proporcionar a la prensa,

sumisa ante los generales, imágenes de la conquista de la Amazonia. El acto simbólico de Médici para celebrar el poder del hombre sobre la naturaleza, tan propio de la modernidad, fue la tala de un castaño de Brasil de más de cincuenta metros de altura. Es posible interpretar este gesto como una alusión al poder del régimen sobre los cuerpos que, en ese momento, eran masacrados en las mazmorras, a los que se les había arrebatado su misma condición de sujetos. Es fundamental subrayar el especial sadismo que los agentes del Estado reservaban a las mujeres opositoras durante las sesiones de tortura, a las que violaban repetidamente. Además de aplicarles descargas eléctricas en los genitales y los pechos, al parecer hallaban un placer particular en meterles ratas y cucarachas en la vagina.

En esa época, Dom Erwin Kräutler, el legendario obispo del Xingú, no era más que un joven sacerdote recién llegado de Austria, su tierra natal. Cuando nos conocimos hacía ya diez años que el religioso llevaba escolta policial las veinticuatro horas del día para evitar que lo asesinaran. Me habló del día en que había presenciado la inauguración de la construcción de la Transamazónica, la monumental carretera pavimentada con sangre indígena: «Él [Médici] inició las obras. Todos deliraban sobre el escenario… ¡Pero deliraban de verdad! ¡Aplaudiendo! ¡Mira que talar un árbol como ése! Y decían que estaba llegando el progreso. Me partió el corazón. ¿Cómo podían hacer algo así? Aplaudir que cae el rey de los árboles de Pará o de la Amazonia, y con tremendo estruendo. ¿Cómo es posible?»

La placa que señalaba el «momento histórico», y que después robaría alguien, rezaba: «A este lado del Xingú, en plena selva amazónica, el presidente de la República da comienzo a la construcción de la Transamazónica, en un esfuerzo histórico por conquistar este gigantesco mundo verde.» El lugar que señala la efeméride es conocido en Altamira con un nombre revelador: la Tranca del presidente.

Ninguno de los Gobiernos que se sucedieron tras la restauración de la democracia a finales de la década de 1980 abandonó la visión de la selva como cuerpo que puede ser violado, explotado y expoliado, pero en ningún momento se fortaleció y aceleró tanto como cuando el

presidente Bolsonaro reanudó la militarización del Estado a partir de 2019. En la actualidad la selva se acerca peligrosamente al punto de no retorno, el momento en que el bosque pluvial deja de ser bosque pluvial y no es capaz de desempeñar su papel de regulador del clima.

En oposición a este proyecto de muerte, los arqueólogos miran hacia el futuro cuando investigan el pasado remoto de la Amazonia. La Terra do Meio es uno de los frentes de la gran batalla de este siglo, que es la lucha por la Amazonia. Recibe su nombre por ser un enclave de conservación forestal que resiste entre dos grandes fuerzas que lo escoltan y protegen: el imponente río Xingú y su afluente el Iriri, un río bordeado por jardines de piedras y plantas tan delicados que hacen que te salten las lágrimas. La Terra do Meio, como toda la Amazonia, está siendo atacada, asaltada desde cada vez más flancos.

La Terra do Meio no puede mencionarse sin más, como si fuera un lugar de interés en un itinerario turístico: ahí está el Capitolio, éste es el monumento a los pioneros... No. Sólo la Estación Ecológica ocupa 3,4 millones de hectáreas de bosque protegidas formalmente por decreto del Gobierno federal, pero invadidas una y otra vez, en ocasiones por simpatizantes o incluso amigos del presidente de la República. La Terra do Meio —el nombre más hermoso de toda la Amazonia brasileña, al menos en portugués, porque en los idiomas indígenas recibe otros nombres maravillosos— es un mosaico formado por más de diez millones de hectáreas de zonas protegidas. No hay consenso sobre el territorio que abarca lo que llamamos «Terra do Meio». La definición que adopto comprende todas las tierras indígenas conectadas a las unidades de conservación. La Terra do Meio alberga tres reservas extractivas (Riozinho do Anfrísio, Rio Iriri y Rio Xingú), una estación ecológica que lleva su nombre, el Área de Protección Ambiental Triunfo do Xingú, el Parque Nacional da Serra do Pardo, las tierras de los pueblos originarios asurini, araweté, parakanã, arara, mebêngôkre kayapó, xipaya, kuruaya y mebêngôkre xikrin, así como otros aislados. Algunas de estas tierras indígenas se encuentran entre los territorios más deforestados e invadidos de la década de 2010, en particular Cachoeira Seca, de los arara, Ituna-Itatá, donde constan

pueblos aislados, y Trincheira Bacajá, de los xikrin. Desde 2020, con la aparición de la pandemia de coronavirus, la apropiación ilegal de tierras y el robo de madera se han multiplicado en las reservas extractivas habitadas por las comunidades tradicionales de ribereños.

La idea de viajar hasta este universo lleno de mundos durante la estación seca, en octubre de 2017, no podía ser más gringa. Salimos de Altamira, la ciudad más cercana, y navegamos seis días agotadores en una *voadeira*, la embarcación a motor más veloz de las aguas amazónicas. Los ríos estaban tan bajos que la canoa encallaba en las rocas todo el rato, y había que sacarla con cuerdas, por lo que las manos poco acostumbradas a ello sangraban. Metíamos los pies en el agua entre rayas de todo tipo y tamaño, bellas y también siniestras. No hay ser vivo que yo respete más en el agua que una raya. He visto muchas extremidades atravesadas por su aguijón y sólo de pensar en mis pobres y blancuchos pies me entran escalofríos aunque estemos a cuarenta grados de temperatura.

Cuando llegamos a la Estación Ecológica, acampamos en una isla con nombre de mujer, Marisa. En la Amazonia, acampar implica no sólo montar un hornillo y proteger las provisiones, sino también encontrar árboles bien espaciados donde colgar las hamacas y las mosquiteras. Después hay que buscar la manera de cubrirlo todo con una lona, porque seguro que llueve. En la selva tropical, la lluvia significa que los dioses abren sus enormes bocas y vomitan ríos sobre la tierra. Cuando caen los rayos y rugen los truenos, la selva se retuerce y el calor se convierte en frío.

Tras días de caminatas, excavaciones y catalogaciones, dedicábamos las noches a charlar y comer comida caliente: pescado o carne seca, frijoles, arroz y mucha fariña. Bill se retiraba temprano a su hamaca, protegida por una imponente mosquitera que evocaba el dosel de un rey. Dentro, abría su Kindle para leer *Le Dernier Templier* (*La orden del Temple*), la novela histórica y *bestseller* de Raymond Khoury. Pese a ser estadounidense y haber nacido en Florida, Bill la estaba leyendo en francés, uno de sus idiomas. Otra lengua que domina es el ka'apor, de la familia lingüística tupí-guaraní, ya que vivió cerca de un año con los

ka'apor.

También yo me recogía temprano, por ser la única mujer del grupo. Los ribereños que formaban parte de la expedición se sentían intimidados creyendo que no debían abordar ciertos asuntos —«de hombres»— en mi presencia. Mi hamaca no era de princesa, sino que consistía en una pequeña estructura sintética con mosquitera incorporada y que, cerrada, cabía en la palma de la mano. Mejor dormir en posición fetal durante semanas que cargar con mucho peso o tener que revelar mi alarmante incompetencia para tareas manuales como montar una hamaca. Siempre he sido una persona diestra con dos manos izquierdas.

Las mejores conversaciones siempre tenían lugar cuando Bill y yo ya habíamos abandonado el centro del campamento. Él por ser el «jefe», yo por ser mujer. Por suerte para mí, Márcio y Vinicius siempre estaban dispuestos a relatarme al día siguiente los mejores momentos de la noche. Si decides acompañar a investigadores a la selva, asegúrate de elegir arqueólogos. Son los mejores. Saben moverse por la selva, son divertidos, tienen buen carácter y siempre disfrutan con lo que hacen, incluso cuando están agotados, que es casi todos los días. Es curioso cómo personas que literalmente excavan el pasado penetrando en pesadas capas de tierra y piedra pueden ser tan ligeras y desenfadadas, como si todo el peso se quedara allí, en la tierra, y no sobre sus hombros. Quizá el hecho de que tengan que coger la azada para hacer su trabajo los salva de la arrogancia propia de muchos académicos. Es posible que investigar el pasado remoto les proporcione una visión más elocuente de la efímera insignificancia de todos nosotros, que convertiría en inútil, e incluso ridículo, cualquier grado de vanidad.

¿De qué hablaban esos investigadores blancos y los habitantes de la selva después de un duro día de trabajo? De mujeres, claro. Pero, como eran hombres interesantes, no alardeaban de historias vulgares. Al contrario. Hablaban de cómo proporcionar placer a una mujer.

Vinicius intentaba explicar a los ribereños que había un punto específico en la anatomía femenina que, si se acariciaba, hacía que tu pareja se sintiera muy feliz y agradecida por la atención. «Clítoris»,

decía ante varios ojos desorbitados y llenos de asombro. ¿Cómo habían podido vivir los hombres de la selva todos esos siglos sin conocer semejante maravilla?

Poco a poco, la niebla de la ignorancia se fue disipando. Antes de que los monos guariba empezaran a entonar uno de los cantos más hermosos de la Amazonia, Zé Boi, un ribereño que hace honor a su nombre, que significa «buey», con su enorme y musculoso tronco (y que también demuestra cómo los bueyes se internan en la selva, donde no deberían estar), gritó como si viera abrirse ante sus ojos la máquina del mundo: «¡Ah! ¡La castañita!»

Todos se acostaron en sus hamacas aliviados. No era falta de información básica, sólo una diferencia de nomenclatura. En la vida de los habitantes de la selva, donde los castaños de Brasil son tan importantes, algo tan valioso sólo podía nombrarse con una palabra a la altura de su forma y sabor. El clítoris, ese nombre tan científicamente aséptico, que confunde a tantos a la hora de colocar la tilde, fue sustituido por una palabra que lo representaba. Para honrar al mundo, necesitamos todas las lenguas.

15

la amazonia es mujer

No es posible mencionar tantas veces la palabra «virgen» y seguir adelante como si estuviéramos hablando del precio del pan. «Virgen» no es una palabra cualquiera. En la Amazonia, como en la vida de las mujeres, está íntimamente ligada a la destrucción. No sólo a la destrucción de una barrera como el himen, sino a la destrucción provocada por el control y la dominación de los cuerpos. La elección de la palabra «virgen» para referirse a la selva y a otros ecosistemas aún no del todo dominados por el hombre, como representación de la fascinación por un cuerpo «natural», «salvaje» e «intocado», arroja luz sobre las relaciones de poder que conducen a la Amazonia cada vez más cerca del punto de no retorno; que también puede entenderse como el punto en que la selva quedará del todo sometida y, por tanto, desprovista de su poder de creación de vida.

El acceso al poder de Jair Bolsonaro tras las elecciones presidenciales de 2018 supuso a su vez el acceso al poder, en Brasil, de un representante radical de todos los valores que han dominado lo que llamamos «humanidad» y que nos han llevado a la emergencia climática: un hombre blanco que considera a los no blancos sólo parcialmente humanes; un macho que rinde tributo al machismo; un misógino que considera a su quinta hija, la única mujer de la prole, como el resultado de una «debilidad» por su parte; un homófobo que preferiría que su hijo muriera en accidente de coche a que fuera gay; un defensor de la unión entre un hombre y una mujer como la única legítima familia decretada por la Biblia; un adalid de las armas como objeto fálico de destrucción, y un hombre obsesionado por alegorías que implican penes y anos.

Bolsonaro no fue elegido «a pesar de» esta serie de hegemonías que

hace muy poco han empezado a afectar a las sensibilidades liberales, sino «gracias» a ella. En este sentido, su elección supuso un grito de resistencia en nombre de los valores que han mantenido a una parte de los seres humanos en la cima de la cadena alimentaria, los mismos que hoy se sienten amenazados. Su victoria en las urnas brasileñas sintoniza con el triunfo de otros especímenes políticos que también explotan la creciente inseguridad ante un mundo humano que está cambiando. Esta mutación se caracteriza por dos fenómenos simultáneos: la presión de quienes se consideran representantes de las humanidades periféricas de la sociedad, como las mujeres, la comunidad LGBTQIA+, los indígenas, los negros, etcétera, que quieren ocupar los centros de poder, y la presión representada por la profunda alteración del planeta debida a la acción humana. Ambos fenómenos anuncian un presente-futuro inestable para algunas de las que se consideran las bases de apoyo de los déspotas elegidos en la segunda década del siglo.

La elección de Jair Bolsonaro, Donald Trump y otros puede interpretarse como un grito desesperado para que vuelva un pasado que nunca existió, un tiempo en que cada cosa estaba en su sitio y cada persona sabía cuál era su lugar. Todo el mundo conocía su lugar en la jerarquía racial, social y de género, y lo aceptaba. En ese pasado, los blancos y machos heteros se movían con agilidad en la estructura patriarcal sin que su supuesta supremacía fuera cuestionada o amenazada. Como incluso una mirada superficial a la historia (y a las historias), puede revelar, esta paz para pocos fue confrontada una y otra vez, y sólo se mantuvo a costa de esclavitud, exterminio y erradicación. Los déspotas elegidos se percataron de que vender pasados falsos con la garantía de que volverían a ser presentes equivalía a descubrir un filón de votos. Quienes los apoyaron preferían creer una cómoda mentira que un puñado de duras verdades.

¿Qué tiene esto que ver con la Amazonia? Todo.

El 6 de julio de 2019 Bolsonaro declaró: «Brasil [refiriéndose a la Amazonia] es una virgen que todo tarado extranjero desea.» En la vasta bibliografía de palabras racistas, misóginas, homófobas e incitadoras a la violencia pronunciadas por este político profesional de ultraderecha,

no hay otra frase que revele tan eficazmente cómo Bolsonaro ve y trata la mayor selva tropical del planeta. Para Bolsonaro, la Amazonia es una mujer cuyo cuerpo le pertenece para hacer con él lo que le venga en gana. Poco antes, había criticado el «turismo gay» en Brasil, si bien señaló que «quien quiera venir aquí a acostarse con una mujer, adelante».

Bolsonaro deja claro que no le perturba la violación de los cuerpos. Al contrario. El poder reside en determinar qué cuerpos hay disponibles para la violación. Él se anuncia como un «buen ciudadano» por no aceptar que un hombre explore el cuerpo de otro hombre. En su lectura de la Biblia, y en sintonía con el evangelismo neopentecostal cada vez más influyente en Brasil, un hombre sólo puede explorar el cuerpo de una mujer.

Una vez que el lugar de los cuerpos queda determinado, la disputa gira en torno a qué «tarados» abusarán tanto de la selva como de las mujeres. En opinión de Bolsonaro, las mujeres brasileñas están disponibles para los tarados extranjeros que vienen a gastar sus dólares en Brasil. No obstante, en el caso de la selva, los tarados extranjeros ponen la excusa de la protección de la Amazonia para cuestionar la titularidad de Brasil sobre un territorio rico en minerales. Por tanto, el problema no es el abuso o la violación, sino la supuesta amenaza a la propiedad del cuerpo de la selva. Como ávido proxeneta, Bolsonaro está abierto a cualquier cliente, siempre y cuando no cuestione la propiedad de su fuente de ingresos; y que su familia y amigos tengan su parte garantizada.

No hay forma de que un hombre como Bolsonaro entienda el debate sobre la Amazonia o sobre las mujeres fuera de la lógica de la violación, la propiedad y la explotación. Presidente del país que tiene en su territorio el 60 % de la mayor selva tropical del planeta, Bolsonaro encarna como nadie la lógica de la explotación violenta y el dominio de los cuerpos. Los dogmas morales que constituyen los pilares de la supremacía blanca, el patriarcado y el género binario también sostienen el modelo capitalista que ha consumido la naturaleza y llevado al planeta a la emergencia climática. No se trata de dos

proyectos diferentes, sino del mismo. Y nunca se habían mostrado tan desnudos como en los gobernantes de finales de la segunda década del siglo XXI en países como Brasil y Estados Unidos, justo en el momento en que sólo los mentirosos patológicos pueden negar la crisis climática.

Trump y Bolsonaro no llegaron a la presidencia a pesar de haber mentido, sino porque mintieron. No son negacionistas de la emergencia climática, sino todo lo contrario, saben que existe. Están un paso más allá de la negación, porque ya no basta con negarla, como ha hecho la industria de los combustibles fósiles durante décadas. Y cuando ya no se puede negar, tiene que haber alguien dispuesto a mentir.

La escena que mejor ilustra este fenómeno es Bolsonaro inaugurando la 74.ª Asamblea General de la ONU en 2019. Mientras aseguraba que no había fuegos en la Amazonia, el mundo entero observaba, en tiempo real, cómo la selva ardía. La disociación entre la realidad y su discurso no le preocupaba al presidente, que sería capaz de asegurar, sin pestañear, que el cielo es rojo aunque su imagen se recortara contra un cielo azul reluciente. Este episodio constituiría para siempre una imagen simbólica de este fenómeno de gobernantes mentirosos, en una época en que la mentira se volvió un activo político estratégico para captar votos.

El hecho de que la mistificación conocida como «mercado» apoyara las candidaturas de Bolsonaro y Trump también proviene del vínculo entre capitalismo y destrucción. Ante la emergencia climática, promovida por las grandes corporaciones capitalistas —así como por sus representantes en el sistema institucional de las democracias modernas—, había que sentar a los bárbaros maleducados a la mesa de los asesinos refinados para que el poder continuara en las mismas manos. Los señores del neoliberalismo fingen escandalizarse de vez en cuando, y, de hecho, preferirían asociarse con personas más elegantes y bien vestidas, pero no hay capitalismo sin pragmatismo. Como afirma el periodista británico Jonathan Watts, director de la sección de medio ambiente global del periódico *The Guardian*, durante décadas las grandes corporaciones transnacionales operaron dentro de la democracia. Cuando se hizo imposible negar la crisis climática en el

debate democrático, auparon al poder a mentirosos patológicos con la misión de erosionar la democracia e imponer por la fuerza los intereses de los grandes productores de destrucción.

En la Amazonia, ese momento también señala el creciente protagonismo de las mujeres en las luchas contra la aniquilación. Pues son las mujeres las que han respondido al control sobre el cuerpo de la selva situando colectivamente sus propios cuerpos a la vanguardia de esta batalla. Y esto en todos los frentes, desde el institucional hasta la lucha sobre el terreno. Las mujeres entienden que se trata de un solo cuerpo, y que violar uno implica violar el otro.

Tampoco en este caso se trata de una coincidencia. En la generación de Davi Kopenawa y, antes que él, de Raoni —líder kayapó candidato al Premio Nobel de la Paz— fueron los hombres quienes abandonaron sus aldeas para hacer frente al mundo de los blancos. En este siglo, y aún más desde la década de 2010, hay un número creciente de mujeres indígenas en primera línea de combate, así como quilombolas y ribereñas. No es que antes no hubiera mujeres líderes, pero eran la excepción. Ahora ya no.

Las mujeres han aportado un mayor radicalismo al discurso público. Cuando actualmente se levantan para hablar no miden sus palabras ni pretenden ser diplomáticas. En 2018 Sônia Guajajara, coordinadora de la Articulación de Pueblos Indígenas de Brasil (APIB), fue candidata a vicepresidenta de Brasil en la lista del PSOL, partido de tendencia izquierdista. La candidatura no tenía ninguna posibilidad de ganar, ya que el partido aún era pequeño, pero la presencia de una mujer indígena en una papeleta electoral para la carrera presidencial tuvo un gran simbolismo. Sônia Guajajara se convirtió en la mayor dirigente política en moverse con soltura por los centros de poder de Brasilia y enfrentarse públicamente a Bolsonaro.

También en 2018 y por primera vez en la historia, Brasil eligió a una mujer indígena, Joênia Wapichana, como diputada federal. Los indígenas utilizan el nombre de su pueblo como apellido, así los que los escuchan saben quiénes son, a qué pueblo pertenecen y cómo es su vida. Guajajara y wapichana son pueblos de la Amazonia, pero de

regiones muy distintas que se encuentran a miles de kilómetros de distancia. Aun así, luchan codo con codo.

La palabra «indios» es un término genérico inventado por los blancos, y que procede de un error monumental. A finales del siglo XV, los invasores europeos, que buscaban una ruta hacia las especias, creyeron haber llegado a las Indias. Sin embargo, desembarcaron en una tierra a la que acabarían llamando «América». Aun así, el nombre indio se quedó, porque a los invasores les importaban un bledo aquellas gentes, a las que consideraban menos que humanes. Pero para los pueblos originarios la idea de «indio» carece por completo de sentido. La lengua y la cultura de una wapichana, por ejemplo, son diferentes de las de una guajajara, y ninguna es igual a las de una yanomami. No obstante, cuando se enfrentan al enemigo común, los distintos pueblos se reconocen como gente de naturaleza. Así, para los pueblos originarios la palabra «indio» adquirió el significado de «pariente».

Mientras mujeres como Sônia y Joênia denuncian a los «devoradores de selva» en los centros del poder institucional en Brasilia y en las principales ciudades de Brasil y de todo el mundo, hay decenas de otras mujeres que hoy se enfrentan sobre el terreno a garimpeiros, madereros y grandes empresas. Con su propio cuerpo. Maria Leusa Munduruku es una de ellas. En 2019 su determinación llevó a sus enemigos a poner precio a su cabeza: cien gramos de oro.

La líder munduruku suele aparecer en sus intervenciones públicas amamantando a su bebé o simplemente arrullándolo contra su pecho. La tentación de los periodistas como yo es compararla con una Virgen guerrera. Incluso se llama Maria. Pero hace años su pueblo envió una carta a las autoridades del mundo blanco en la que expresaba su rechazo a las hidroeléctricas en la selva. Y se permitieron recordar a los *pariwats*, como ellos llaman a los no indígenas y también a sus enemigos, que: «Nuestros antepasados son más antiguos que Jesucristo.»

Los garimpeiros y los responsables de la deforestación de la selva la quieren muerta. Maria Leusa, sin embargo, no flaquea. Y no pierde una sola oportunidad pública para recordar que: «Nuestra inspiración es el

antiguo guerrero Wakubaran, que en los primeros tiempos luchó por la justicia. Cortó la cabeza de sus enemigos. Seguimos esa línea. Si hace falta, cortaremos algunas cabezas.»

Para la líder munduruku, no hay ninguna incompatibilidad entre amamantar a su bebé y al mismo tiempo amenazar con cortar cabezas. La conexión es obvia. El mismo amor la mueve a realizar la primera acción y a amenazar con la segunda. Las guerreras munduruku concibieron una versión propia y mucho más radical del movimiento Me Too, hace mucho más tiempo. «Estamos en la línea de combate porque nos hemos dado cuenta de que los hombres confían demasiado en las autoridades. Además, aceptan el dinero fácil. Es cierto que la minería da más dinero, pero les estamos demostrando que la minería destruye el futuro de nuestros hijos.» Maria Leusa continúa: «La protección de nuestro pueblo depende de nosotras. Sabemos que no podemos esperar a que lo haga el Gobierno o la policía. Lo haremos nosotras.»

Y lo hacen. Codo con codo con los hombres, las mujeres del pueblo munduruku han destruido máquinas de garimpeiros que invaden sus tierras o excavan en el fondo del río para extraer oro. También incendian barcos construidos con troncos sustraídos del bosque por los madereros. En 2014, dado que las autoridades se negaban a reconocer los derechos indígenas y planeaban (y aún planean) construir un conjunto de centrales hidroeléctricas, el pueblo munduruku dio inicio a la autodemarcación de la tierra indígena Sawré Muybu en el estado de Pará. En los últimos años las mujeres se han convertido en la principal fuerza de resistencia ante la ambición de todos los Gobiernos que han intentado bloquear los ríos de la cuenca del Tapajós, un río tan azul que duele mirarlo.

A finales de 2019 las guerreras munduruku hicieron una demostración de fuerza con un gran significado simbólico: entraron en un museo de la ciudad y recuperaron lo que, para los blancos, son objetos arqueológicos, y para los indígenas son espíritus de sus antepasados. Los recataron porque los espíritus apresados gritaban. En una carta afirmaron:

> [Nosotras] rescatamos a la madre de los peces, a la madre de los saínos, a la madre de la tortuga, a la madre del armadillo, a la madre de la taricaya y a otras que vosotros, *pariwat,* no alcanzáis a entender. Son espíritus de nuestros antepasados. Estaban sufriendo desde que las centrales hidroeléctricas de Teles Pires y São Manoel destruyeron nuestros lugares sagrados (Karobixexe y Dekoka'a) y los dejaron presos en el lugar donde no debían estar, haciendo que nuestro pueblo sufriera las consecuencias. [...] Guiados por nuestros sabios chamanes, que oyen los lamentos de los espíritus, entramos en el Museo de História Natural de Alta Floresta (Mato Grosso) para cumplir con nuestra obligación de visitarlos y llevarles alimento. Cuando los chamanes hablaron con los espíritus, éstos estaban muy enfadados. Los chamanes escucharon muchos llantos y vieron su sufrimiento, por eso era urgente liberarlos. No sólo lo sintieron los chamanes, todos sentimos a los espíritus gritar *odaxijom* («socorro»). Lo que los *pariwat* consideran objetos, nuestros chamanes saben que son nuestros antepasados.

Las mujeres munduruku se mueven en grupo y llevan a sus hijos con ellas a lo que los activistas urbanos llamarían «acciones directas». A través del ejemplo, los niños van aprendiendo con ellas a resistir y actuar de forma colectiva. Los hijos son criados, cuidados y alimentados en comunidad, y se los educa en la confianza en el grupo. Leche y guerra.

La imagen de las mujeres luchando con sus bebés colgando de sus pechos desnudos chocó directamente con el proyecto del Gobierno de ultraderecha que asumió el poder en Brasil en 2019, tanto respecto a las relaciones económicas objetivas como a la visión subjetiva de la mujer y de la maternidad que se alinea con el patriarcado y ha moldeado el evangelismo neopentecostal. La relación entre el conservadurismo en las costumbres y la explotación de la Amazonia obedece a la misma lógica y sirve al mismo proyecto colonizador de los cuerpos. No es posible comprender la brutal destrucción de la selva sin entender esta íntima relación política.

En 2019 la flamante nueva ministra de la Mujer, la Familia y los Derechos Humanos, Damares Alves, publicó un vídeo en el que anunciaba que Brasil entraba en una nueva era en la que «los niños

visten de azul y las niñas de rosa». Las principales credenciales de Damares para ocupar el cargo fueron su frenético deseo de controlar los cuerpos de las mujeres y su afán de evangelizar a los indígenas, que no es más que otra manera de utilizar la religión para controlar los cuerpos con fines económicos. Damares Alves, pastora evangélica neopentecostal, es fundadora de una ONG sospechosa de tráfico y secuestro de niños indígenas y de incitación al odio contra los indígenas. También adoptó de forma irregular a una niña indígena.

La ministra de la Mujer y los Derechos Humanos no sólo se opone a las feministas que ocupan las calles con los pechos desnudos para decir «mi cuerpo, mis reglas», sino que su proyecto de poder, que se oculta tras la máscara de la moralidad, también se opone directamente a guerreras dela selva como Maria Leusa. «Por culpa del Gobierno, la selva está derramando lágrimas. Lágrimas que caen como la leche de nuestros pechos», dice la líder de los munduruku. Al decir esto, muestra hasta qué punto la selva es carne de su carne y, por tanto, se expresa literalmente a través de su cuerpo.

Las amazonas de los mitos griegos eran retratadas con un solo pecho, porque en una de las muchas versiones de sus historias se amputaban el derecho para facilitar el uso del arco y la flecha. Las verdaderas amazónicas del colapso climático nunca mutilarían su cuerpo. Usan sus pechos para alimentar a las guerreras del futuro.

45

violación. y reforestación

Tardé un tiempo en comprender que la violencia de tener un cuerpo que siempre está en peligro no es sino un hecho más en la trayectoria de una vida. No es un trauma ni una historia triste. O varios traumas o varias historias tristes. La violencia es una parte constituyente del hecho de ser mujer en esto que llamamos «mundo», como lo son los huesos, los órganos y la sangre. La violencia es un hecho estructural en el ser y estar de una mujer en el mundo. Entendemos lo que somos por la amenaza que sentimos sobre nuestro cuerpo.

Ser mujer es ser un cuerpo que no se siente seguro en ninguna parte.

Si cada mujer piensa en sí misma desde la perspectiva del horror, y no intentando normalizar lo que no es normal, descubrirá que sus decisiones pasan por dónde sitúa su cuerpo. Por cómo coloca su cuerpo. Por cómo es visto su cuerpo. Y, sobre todo, por cómo protege su cuerpo. Cómo lo protege de los ojos, las manos, los cuchillos, de las pollas a las que no permite entrar, pero que aun así entran.

Si somos creados a partir de la mirada de otre, descubrimos que somos mujeres antes de descubrirnos como mujeres, antes incluso de pronunciar la palabra «mujer», a través de la mirada que nos invade. No la que nos ama, sino la que nos juzga. No la que nos reconoce, sino la que nos convierte en objeto. No la que pide permiso, sino la que viola. Si la mirada de otre nos dice quiénes somos, incluso antes de entender qué significa la palabra «miedo» ya sentimos miedo.

Es dentro de un cuerpo siempre a punto de ser violado como caminamos por las calles, defendiéndonos de las miradas y las manos. Como subimos a autobuses y al metro defendiéndonos de las miradas y las manos, a veces de las pollas. Como tememos a los profesores hombres, a los médicos hombres, a los jefes hombres. Como tememos a

los tíos y a los primos, a veces a los hermanos. Como tememos a los padrastros y en ocasiones a los padres. Como tememos al hombre que vende caramelos, al hombre que se sienta a nuestro lado en el cine, a nuestros compañeros de colegio y más tarde a los de universidad. Como tememos a nuestros compañeros de trabajo. Como tememos. Y tememos.

Nosotras, que cerramos las piernas cuando nos sentamos, porque debemos ocultar la vagina, aunque sea más un misterio interno que externo. Un misterio maravilloso sobre el que nos enseñan a guardar silencio. Precisamente nosotras, que tenemos labios grandes y pequeños y una lengua que permanece erguida en el centro de nuestro sexo, somos las que callamos. Y nos quedamos calladas cuando nos violan por la vagina, por el culo y por la boca. Ser mujer es ser una palabra que no se puede pronunciar, es ser un cuadro censurado en Facebook.

Porque nos enseñaron que somos responsables de saber dónde y cómo colocar nuestro cuerpo, y con qué prendas cubrirlo. Porque nos enseñaron que somos responsables de escapar de las pollas y de las manos y de los cuchillos. Porque nos enseñaron que somos responsables de escapar de la violencia del macho que no puede resistir su impulso natural de invadir, perforar y atravesar, y se nos culpa por ello. Por elegir el lugar equivocado, el momento equivocado, la ropa equivocada, el hombre equivocado. Somos culpables de sangrar y de sentir dolor y de querer morir para no ser nunca más invadidas, atravesadas, perforadas.

La transformación de niña a mujer es una historia que puede contarse a través de las manos sobre nuestros coños, de las pollas que nos enseñan por la calle (o en casa), de las bromas asquerosas en el colegio y en el trabajo, de las frases que lanzan a nuestros cuerpos al intentar pasar, las palabras «zorra», «puta», «golfa». Zorra, puta, golfa. Zorra, puta, golfa. Mil veces. Zorraputagolfa. La transformación de niña a mujer es un cuento contado por el miedo. Es saber que los pechos incipientes serán violados incluso antes de que terminen de crecer y que la vagina en pleno desarrollo será tocada sin permiso. Y será mirada. Mirada sin amor.

Cuando no abusan de nuestro cuerpo de carne, cortan y mutilan nuestra expresión con palabras afiladas. Cortan y mutilan con sus bolígrafos y sus dedos nuestras palabras escritas. Cortan y mutilan nuestras actuaciones con sus gritos de «¡tía buena!». Califican nuestra literatura y nuestro arte de «femeninos», porque sólo podemos existir dentro de cajas etiquetadas. Cuando hablamos nos interrumpen y completan nuestras frases, porque no somos capaces de llegar al final por nosotras mismas. Y cuando reaccionamos nos llaman «zorras» y «locas». «Putas» e «histéricas». Nos dicen que estamos mal folladas, porque nos falta su polla. Ser mujer es también ser mutilada sin sangre y sin marcas. Ser mujer es ser una palabra ausente, una letra eliminada con un clic del teclado.

Dicen que ni los criminales más agresivos perdonan las violaciones y que por eso violan a los violadores, como si hubiera alguna justicia en meterle la polla por el culo a alguien en contra de su voluntad, perpetrando otro acto de violencia más y llegando al orgasmo con él. Lo cierto es que muchos de esos hombres que en teoría no perdonan una violación violan a sus mujeres en la cama, pegan a sus hijas, controlan con mil ojos las vaginas que consideran suyas. Y cuando los meten en la cárcel, delegan la tarea en alguien de fuera, mientras durante décadas a sus madres les registran la vagina y el ano a las puertas de la cárcel. Para esos criminales la violación sólo es delito cuando viola cuerpos que consideran de su propiedad, cuerpos que sólo ellos pueden violar.

En el Brasil de la sangre, generaciones de hombres creyeron que para convertirse en hombres tenían que forzar a la empleada doméstica, como habían hecho sus padres y abuelos y, antes que ellos, los amos de esclavos y los hijos de los amos de esclavos y los nietos de los amos de esclavos con las esclavas. Y aún lo creen. Y aún lo hacen. Mujeres aterrorizadas, negras en su mayoría, sin ninguna posibilidad de denunciarlos o pedir ayuda. Mujeres sometidas a la lógica de que su carne está para que la usen, y para que abusen de ella. Esta versión de *Casa-grande e senzala* nunca se consideró violación, porque la empleada doméstica era una esclava que jamás podría alcanzar la libertad. Ser

mujer es que tu violación se defina como «rasgo cultural». Es gritar con la sábana dentro de la boca en la mazmorra que llaman «cuarto de servicio».

Ser mujer es ser el Xingú agredido por Belo Monte. Es ser un árbol calcinado cuando el humo cubre el sol amazónico para ocultar el horror del crimen.

Escribí estas palabras unos meses después de mudarme a Altamira. Estar en la Amazonia siempre es una experiencia del cuerpo. Sólo logré vislumbrar (casi) por completo lo que es ser mujer en una sociedad como la brasileña al conectar con la selva y las mujeres de la selva. La deforestación, la destrucción de la naturaleza, la contaminación del río por mercurio y agrotóxicos se convirtieron en una experiencia vivida como violencia también en mi cuerpo, en mí. Fue la primera señal de que también yo me estaba reconvirtiendo en selva.

Fue una experiencia extrema que me obligó a recorrer mi trayectoria de principio a fin, y percibí mi constitución como mujer a partir de un cuerpo tallado por una larga serie de actos de violencia física, psicológica y simbólica. Debo decir que no soy una persona poco acostumbrada a reflexionar sobre mí misma. Hace más de treinta años que me psicoanalizo. La experiencia del diván, sin embargo, se realiza a través de un cuerpo que nunca es tocado durante esta conexión con el inconsciente. Las palabras son mediadoras que nos traicionan y al mismo tiempo nos protegen en su enfrentamiento con la carne. La tradición europea occidental, de la que procede el psicoanálisis, incluso cuando se propone desafiar los tabúes, mantiene el cuerpo estático y bajo control, bien protegido en la consulta del analista, reforzando la idea de que lo más importante sucede en otro lugar de nuestra compleja geografía.

Estar en la Amazonia me condujo a otro tipo de revelación. Como ya he contado en esta «piel de imagen», la selva no nos deja olvidar ni por un segundo que somos cuerpo. Esta imposibilidad de escapar es exactamente eso, una imposibilidad. No hay forma de que nos cubramos la piel cuando la sensación térmica es de cuarenta grados. Estamos ahí, casi desnudos, siempre sudando, ardiendo, entrando en

contacto con otros seres, deseando. Agua, comida, un baño, descanso, otros cuerpos. Los pies se apoyan en el suelo y todo lo demás está rozando algo vivo o está siendo tocado por algo vivo. El cuerpo y la mente, separados por los muros de la filosofía occidental, vuelven a unirse, a mezclarse. O mejor dicho, dejan de existir como categorías distintas. Es un acontecimiento.

Sólo comprendí la selva como mujer cuando me entendí como mujer en la selva, cuando inicié lo que podría llamar mi «reforestación»; o sea, cuando encontré otra forma de entenderme, «en el mundo», «con» el mundo, «siendo» mundo. En noviembre de 2019 concedí una entrevista a un programa *online* muy original llamado *Córtex*, en el que el entrevistador, Bruno Torturra, el cámara Miguel Pinheiro y la directora Susana Jeha y yo recorrimos mis caminos alrededor de Altamira mientras hablábamos. Sólo hacia el final fui capaz de explicar por qué me había mudado a la Amazonia, o mudado «en» la Amazonia: «Porque quiero "desblanquearme"», dije. Sé que moriré fracasando en el intento, pero fui a la Amazonia para convertirme en otra experiencia de mí misma descolonizando mi cuerpo, entendido aquí también como el cuerpo de la selva, o un cuerpo en la selva.

La destrucción de la Amazonia se convirtió para mí en una cuestión personal, empecé a entender el deterioro de la selva como el deterioro de mi propio cuerpo, y no sólo en un sentido intelectual. O retórico. He llegado a entenderme a mí misma como selva. Al comprenderme a mí misma como una realidad expandida me di cuenta de que la lucha por la selva es la lucha contra el patriarcado, contra el feminicidio, contra el racismo, contra el binarismo de género. Y también contra la centralidad de la persona humana. En más de un sentido, este libro alberga la esperanza de que la Amazonia se convierta en un asunto personal para todo el que lo lea.

Fue la experiencia de ser mujer, esa experiencia de ser un cuerpo colonizado independientemente de la geografía, el color y la clase social, lo que constituyó mi primer punto de contacto con la selva y con las mujeres de la selva. Lo que teníamos en común, a pesar de todas las diferencias entre nuestros mundos, era la colonización de nuestros

cuerpos. Ya no estaba dividida en la lucha. Luchaba por la Amazonia porque sin la mayor selva tropical del mundo no hay forma de controlar el calentamiento global y, por tanto, sin la Amazonia tendremos un futuro hostil. Todavía lucho por esta obviedad que no me canso de repetir en mis artículos, pero ahora también lucho por la Amazonia porque la Amazonia soy yo y todes les que son. Personas humanas y no humanas.

La noción de centralidad humana, como si nos hubiésemos ganado el derecho perpetuo a ser especiales, pierde lastre cuando empezamos a reforestarnos. Esta perspectiva vertical y jerárquica ha guiado a la humanidad dominante hasta la actual crisis climática, y ha llevado a la propia especie, que se considera la obra maestra de la creación, al borde de la extinción. No tiene sentido. Excepto, por supuesto, como un modo de mantener la supremacía de un humano específico sobre géneros, razas y especies. Hoy, cualquier disputa en torno a este modelo de humanidad es irrelevante porque amenaza la supervivencia de la propia especie.

El verbo «amazonizarse» va mucho más allá de la selva. Se trata de un movimiento para volver a ser, y a ser parte, en vez de estar separados de la naturaleza, como lo hemos estado desde que nos situamos fuera, dejando de formar parte del todo orgánico que es un planeta vivo. Los más sensibles sienten este desarraigo en las entrañas. No es casual que muchos se sientan «diferentes» cuando están «cerca» de la naturaleza.

Lo que quiero decir es que reforestarse, o amazonizarse, es un movimiento radical. Si no es radical, no funciona. La batalla por la Amazonia no es una lucha por el desarrollo sostenible. Éste es el término empleado por quienes creen posible sortear el abismo sin renunciar al sistema capitalista que nos llevó a él. Es un discurso agradable para que, con algunos cambios cosméticos, todo pueda proseguir sin alterar radicalmente la desigualdad estructural entre géneros, razas y especies.

El gran pensador indígena Ailton Krenak suscita la ira del público *cool* y de quienes se consideran «verdes» cuando afirma que «la

sostenibilidad es pura vanidad personal». Actualmente todas las empresas, incluidas las más destructivas, tienen un director, un gerente, todo un departamento de sostenibilidad, lo cual forma parte de la capacidad de apropiación y adaptación del capitalismo. Una muestra de necedad más. En palabras de Krenak:

> ¿Queréis destruir el equilibrio ecológico que sostiene toda posibilidad del flujo de la vida? ¿Vais a escudriñar la producción de la vida y decidir cuántos trozos de vida puede obtener cada uno? Y desde esta escandalosa desigualdad, ¿vais a ir por ahí gestionando el agua, el oxígeno, los alimentos, el suelo? [...]
>
> Una forma en que los humanos han logrado regular esto fue creando métodos de control; la idea, por ejemplo, de que existe un medio ambiente y de que este universo es algo de lo que podemos hacernos cargo. Y dentro de este medio ambiente se pueden medir, evaluar y habilitar algunos flujos vitales, algunos de ellos incluso con sellos de sostenibilidad.
>
> Si sacas agua del acuífero Guaraní, por ejemplo, un agua de muy buena calidad, y la embotellas de forma adecuada, entonces tienes una empresa sostenible. Pero ¿quién dice que extraer agua del acuífero Guaraní sea sostenible? Se ejerce violencia en el origen y se recibe un sello sostenible por el camino. Y lo mismo ocurre [también] con la madera. Eso es una idiotez, no existe el agua o la madera sostenible.
>
> Somos una civilización insostenible, somos insostenibles. ¿Cómo vamos a producir algo equilibrado?

La batalla por la Amazonia, la autorreforestación, la amazonización del mundo es un movimiento para derribar la hegemonía del pensamiento occidental, patriarcal, blanco, masculino y binario que ha dominado el planeta durante los últimos milenios; y exterminado, silenciado o empujado a las periferias todas las demás formas de percibirse en el mundo, para el mundo y con el mundo. La batalla por la Amazonia es la batalla para la reforestación de los mundos: los de fuera y los de dentro.

7

la vida feroz

Ha llegado el momento de contar qué es una quilombola, esa otra manera de estar en el mundo como ser humano.

Este cuerpo quilombola en concreto, el cuerpo de Maria do Socorro da Silva, contiene la historia de la violación de la Amazonia. Y también contiene lo que pasó antes. Es también un documento hecho carne de una resistencia feroz. Socorro es feroz. Es una de esas que llamo «mujeres de vida feroz». Cuando Socorro cuenta su historia, inflige dolor al cuerpo de quien la escucha. Como si al salir las palabras de su boca se inscribieran con punta afilada en la piel del oyente. Cuando calla y vuelve a cubrir sus peligrosos ojos de jaguar con el pelo negro que nunca se peina, las palabras laten con fuerza en el cuerpo de la otra persona. Ella, el cuerpo de Socorro, persiste. Delgado y trémulo. Violado, como la selva, de todas las maneras posibles.

La historia de Socorro comenzó mucho antes de que ella naciera. Sus antepasados figuraban entre los cerca de cinco millones de africanos esclavizados que llegaron a Brasil entre los siglos XVI y XIX. Los que llegaron vivos. Cientos de miles murieron por el camino y acabaron devorados por los peces; hasta la carne les robaron, hasta los huesos se convirtieron en sal.

Ningún otro lugar del mundo practicó la esclavitud de un modo tan sistemático como el Imperio portugués en su porción del continente americano. Este pasado se volvió un presente continuo, incluso después de la «independencia» de Brasil, el último país de América en abolir formalmente la esclavitud en 1888. Decenas de miles de estos esclavos se rebelaron contra el horror de una vida de cadenas y condenada a una muerte temprana incluso para los que se resignaban al yugo. Huyeron. Y para no ser capturados, se abrieron paso a través de los

bosques, aventurándose en regiones que hasta entonces sólo los pueblos indígenas habían hollado.

Esos enclaves de rebeldes recibieron el nombre de «quilombos», y a rebeldes los llamaron «quilombolas». La única festividad dedicada a honrar a un héroe negro en Brasil reconoce la importancia de Zumbi, el líder del mayor quilombo creado en el apogeo de la esclavitud de negros africanos, Palmares, situado en el nordeste de Brasil. En el siglo XVII Palmares llegó a contar con veinte mil rebeldes. La mayor ciudad del país en aquella época, Río de Janeiro, tenía siete mil habitantes en 1660, lo que da una idea del tamaño y la fuerza de la resistencia de los que se negaban a vivir esclavizados, así como del miedo que inspirarían.

«Aquilombarse» se ha convertido en verbo reflexivo en el Brasil actual, conjugado en plural por quienes, para resistir, se unen en los enclaves de insurrección. Palabra de referencia para los movimientos negros, ha pasado a ser evocada también por cualquiera que luche contra diferentes fuerzas de opresión y destrucción. Así pues, amazonizarse es también aquilombarse.

La Amazonia no fue el único destino de los quilombolas. En el nordeste de Brasil, epicentro de la esclavitud de los cuerpos para la explotación de la caña de azúcar, aún hubo más quilombos. Sin embargo, para los esclavos que se rebelaron en la Amazonia, la selva no fue patria, sino matria, porque era útero. En la memoria oral de los antiguos pueblos que se establecieron en la región de Barcarena, en el estado de Pará, se oyen ecos de la vida en las *senzalas*, los alojamientos de los esclavos en los ingenios de azúcar de la región y de la misión jesuita de Gibirié, que intentó catequizar a los indígenas desde principios del siglo XVIII. En ese mosaico de recuerdos reunidos de oído, los sacerdotes obligaron a todos a bautizarse, casarse y arrodillarse. Pero nunca lograron someterlos del todo. Los negros siguieron aquilombándose, incluso cuando sólo podían hacerlo en su interior.

Socorro es la quilombola hija de esta historia. Y como quilombola, forma parte de las comunidades tradicionales de la selva. Están los pueblos originarios, los llamados indígenas, que ya estaban en la

Amazonia y en todas las regiones antes de que existiera Brasil; antes, por tanto, de la llegada de los invasores, antes de 1500. Y están las llamadas comunidades tradicionales, que llegaron a la Amazonia y a otras regiones en siglos posteriores, como resultado de la intervención de los colonizadores. En la Amazonia, casi todo quilombola es también indígena. No es posible comprender la Amazonia sin tener en cuenta la identidad de estos pueblos que han sido masacrados durante siglos, pero nunca vencidos.

Ser descubierto es la maldición de todos aquellos que sólo pueden existir si permanecen en el olvido. Esto es lo que Socorro descubrió a finales de los años setenta, cuando escuchó por primera vez la palabra «progreso». Para la dictadura empresarial-militar que dominaba Brasil, la selva era el cuerpo del que podían extraer todo, principalmente minerales. Las personas como Socorro no existían para las élites blancas, excepto para ser violadas, como la selva. Socorro lo descubrió a los trece años cuando llegaron los hombres de las empresas mineras que llevaban el progreso a las personas a las que no consideraban personas. «Nunca había visto ropa de seda, nunca había visto zapatos de cuero ni hombres guapos. Ese día los vi; los relojes bonitos. Y bajaron... Se pusieron a abrir camino para construir una carretera, destrozándolo todo. Y vi cómo masacraban esta tierra», cuenta.

Eran extranjeros y hablaban un idioma que ella aún no sabe de dónde es. Eran brasileños de São Paulo y Río de Janeiro, casi tan gringos como los otros. Les entregaron su cuerpo de niña, igual que el de otras niñas de piel negra. Su tío dijo que así eran las cosas, y su tío se benefició con ello. Y así fue. Socorro se convirtió entonces en esclava del hombre de fuera que se metía entre sus piernas. «Cuando iba al colegio, me regalaba cuadernos, cuando iba a algún lado, ropa, cuando él viajaba a esta gran ciudad y volvía, me traía un reloj, una falda preciosa [...]. Fue entonces cuando vi que empezaba a ser de su propiedad. Le dije a mi tía: Me cambiasteis.» Cuando me habla de la violación, me dice: «No sé cómo se llamaba, sólo recuerdo que hablaba brasileño.» Tantas décadas después, Socorro aún recuerda y aún siente la violación. La violación sigue violándola.

Le hicieron al menos un hijo y la obligaron a abortar; a otras les hicieron más. Recuerda los retortijones del aborto. Esos hombres sembraban fetos porque podían meter sus pollas en las vaginas de las niñas negras, pero no querían ensuciar su blancura con un ADN que no consideraban plenamente humano.

Entonces Socorro se dio cuenta de que lo que le ocurría a la selva le estaba ocurriendo a ella. Violada como ella, agujereada como ella, su útero profanado para extraer el oro de su interior. Socorro se vio fundida con la selva, carne de la misma carne. Y se entendió a sí misma como selva. No como selva en un sentido poético o figurado. No de forma metafórica, sino literalmente selva. Entonces se convirtió en Socorro do Burajuba, el nombre de su quilombo.

Los blancos siguieron llegando, uno tras otro. Siempre había empresarios en Barcarena, hombres de ojos azules. Los sacerdotes habían dicho que los ángeles tenían los ojos azules. Pero aquéllos no eran ángeles.

Socorro ahora lo sabe. Lleva años luchando contra la compañía Hydro. Con sede en Noruega, opera en cuarenta países y cuenta con treinta mil empleados. La mayor parte de la bauxita, materia prima del aluminio, procede de Brasil. Tras ser extraído en las regiones de Paragominas y Trombetas, el mineral se lleva a «la mayor refinería de alúmina del mundo fuera de China», como se afirma en la página web de la empresa. La refinería de la que los noruegos se sienten tan orgullosos se encuentra en la tierra de Socorro. La Hydro Alunorte fue construida sobre uno de los manantiales del río Murucupí, del que dependía la vida de decenas de miles de habitantes de la selva. En Barcarena también se encuentra Albras, una empresa formada por Hydro y un consorcio de empresas japonesas para producir aluminio primario.

En marzo de 2018 el Instituto Evandro Chagas, vinculado al Ministerio de Salud, descubrió que el río Murucupí está contaminado con altos niveles de aluminio, hierro, cobre, arsénico, mercurio y plomo. Aunque los tribunales paralizaron la producción de Alunorte, sospechosa de haber filtrado residuos tóxicos, ésta pronto reanudó su

actividad. Las empresas de Hydro acumulan denuncias de contaminación ambiental desde hace años, pero la lucha es desigual. Siempre lo ha sido. La empresa impugna el informe del instituto, niega cualquier contaminación y afirma que sus prácticas son «medioambientalmente sostenibles».

Los quilombolas de Barcarena han denunciado que las sartenes antiadherentes, los barriles de cerveza y las piezas de aviones contienen un poco de su sangre. Pero la parte rica del mundo es dura de oído. Cuando Socorro oye la palabra «Noruega» se le tensa todo el cuerpo. Cuando está entre activistas por el clima, su horror causa extrañeza. Como la figura mitológica de la hidra, Noruega tiene varias cabezas, y una de ellas es defensora del medio ambiente: el Gobierno noruego ha invertido millones de dólares en la protección de la selva amazónica. Socorro es líder de un movimiento social y cuenta que, en un viaje a la tierra de sus demonios para asistir a un acto sobre la crisis climática, llevó consigo dos botellas de agua y ofreció una a un director de Alunorte: «¿Quiere beber mi agua o la suya?» El hombre no escogió la de Socorro.

Es como si Socorro fuera el espejo de la selva. Como ella, cada año el cuerpo de la selva se consume un poco más. Cada año hay menos de una y también de otra. La antaño bella región de Barcarena es ahora un paisaje devorado, donde los ríos envenenados mueren y matan a quienes beben de ellos. Como Socorro, que descubrió que padece un cáncer de riñón que se la come un poco cada día. «Y ¿sabes cómo me enfermé? Por culpa de los metales pesados. Porque soy una persona de la selva. Tomo agua del río, me baño en el río, cocino con el agua del río. En mi familia muchos tienen cáncer.» Si Socorro no fuera tan salvaje, estaría triste. «Soy descendiente de esclavos y nieta de indio. Soy así de rara. Soy difícil.»

En una reunión celebrada en la Terra do Meio para debatir el carácter central de la Amazonia en la crisis climática, Socorro se dirigió a los jóvenes activistas por el clima que venían de Europa: «Quiero que entendáis bien una cosa. Sin nosotros, los pueblos de la selva, no hay río, no hay animales, no hay nada. Si queréis normalizar la temperatura

del planeta, tenéis que cuidarnos. Porque sin nosotros no hay generación futura.»

Los jóvenes que denuncian la inacción de sus padres y abuelos en Europa escucharon cómo la mujer quilombola relataba el horror de los que saben que han sido sacrificados, de los que como ella entienden que el tiempo se ha acabado. Como algunas partes de la Amazonia, esta gente está más allá del punto de no retorno. «Todos los días bebemos agua y todos los días nos morimos un poco. Mi generación come y bebe comida y agua contaminadas para que vuestra generación no tenga que beber ni comer de esta agua y de esta comida.»

El cuerpo de esta selva ya agotada es como el de Socorro: donde nada crece, excepto tumores. Socorro sabe que, como el bosque en el que vive, ya está muerta. Y como es feroz, afila sus uñas y lucha para que la próxima generación pueda vivir.

24

confesión

Debería haber empezado el capítulo sobre el cuerpo de las mujeres y el cuerpo de la selva con la declaración que viene a continuación. Pero he necesitado recorrer todo este camino para llegar hasta aquí.

No me cabe duda de que en cualquier parte del mundo las mujeres pueden contar su vida a través de las violencias que han sufrido. Algunas, ciertamente, han normalizado hasta tal punto esas experiencias que ni siquiera se dan cuenta de que son violentas. Aunque los cálculos son demasiado bajos, pues la violencia de género sigue envuelta en el silencio, las estadísticas señalan que Brasil es un país especialmente brutal con las mujeres. Lo que no resulta en modo alguno sorprendente, ya que Brasil es un país brutal con todas las mayorías tratadas como minorías y con todas las minorías reducidas a la categoría de infrahumanidad.

Cuando escuché a las mujeres de Altamira y la región donde se encuentra, observé que la intensidad de esa violencia había alcanzado un nivel sin precedentes. Llegué a la ciudad tras más de treinta años de ejercer el periodismo, parte de los cuales los he dedicado a escuchar a las mujeres en diferentes partes de Brasil y también, en mucha menor medida, en otros países. La violencia sexual y los abusos «físicos y psicológicos» son frecuentes en los relatos, un horror que no debería sorprendernos a la vista del número de denuncias suscitadas por movimientos como Me Too, en Estados Unidos, Ni Una Menos, en Argentina y otros países latinoamericanos, y Meu Primeiro Assédio, en Brasil.

En Altamira, sin embargo, empecé a escuchar relatos de abuso o violación en el 99 % de las entrevistas con mujeres. Algunas tardaron años en contarme la violencia que habían sufrido, otras me lo

explicaron al primer contacto. No las entrevistaba para investigar la violencia sexual, ni hacía ninguna pregunta específica al respecto. Las escuchaba hablar sobre cómo era su vida en la selva o después de haber sido expulsadas de ella, o de su peregrinación antes de llegar a la selva. Para la mayoría, el abuso o la violación había sido su primera supuesta experiencia sexual, y normalmente estaba implicado en ella un pariente o un conocido de la familia. Estos datos demuestran que hay muchísima más violencia sexual de lo que creemos, incluso hoy, cuando las denuncias han tomado voz y cuerpo, y también las calles.

Esto es lo que percibo en mi experiencia de oyente, no partiendo de un estudio realizado con criterios estadísticos. De hecho, no creo que esas mujeres respondieran con sinceridad a ese tipo de cuestionarios. Mi cálculo se basa en la experiencia de toda una vida dedicada al periodismo, que puede ayudar a señalar vías de investigación y análisis. Lo que escuché es que la violencia sexual no es una excepción en la vida de las mujeres. Es la norma. Y esto lo cambia todo, porque siempre se han tratado el abuso y la violación como excepciones.

Esta constatación me produjo un gran impacto. Escuchar historias de violaciones pasó a formar parte de mi vida cotidiana, incluso cuando buscaba información sobre el poder curativo de las plantas o la contaminación de los peces del río. A medida que organizaba mi vida cotidiana en la ciudad, estos testimonios empezaron a ir más allá de mis entrevistas periodísticas. Cuando iba a que me arreglaran las uñas, la manicura me contaba que un tío había abusado de ella. Si empezaba a hablar con la dependienta de una tienda, de repente, estando allí de pie, oía un relato espeluznante en primera persona. Un día escuché tres relatos de violación, dos de ellos fuera del contexto de una entrevista. A veces tenía que encerrarme en casa un buen rato para asimilar las palabras que me habían confiado, antes de aventurarme a salir a la calle de nuevo y escuchar nuevos testimonios de cómo para muchas ser mujer y ser violada son sinónimos.

Antes de continuar debería explicar lo que significa para mí escuchar. En mi opinión es la principal herramienta de un periodista. Antes de acercarme a otra persona, procuro vaciarme de mí, de mi visión del

mundo, de mis creencias, de mis prejuicios. Este vaciado no es completo, por supuesto, porque es imposible abandonar totalmente un cuerpo cultural. Pero es un movimiento fundamental. Es lo que permite que el relato de otre ocupe mi cuerpo como relato de otre, y no el relato de otre distorsionado por lo que mis creencias o prejuicios no me permiten oír. En caso contrario, no puedo alcanzar esa otra experiencia de existir.

Al escuchar, «presto» mi cuerpo a las palabras de otre. Parece una experiencia de posesión, pero no lo es. Mi cuerpo, yo, es un mediador activo de la otra voz. Es evidente que, al convertir esa voz en palabra escrita, esa delicada mediación estará presente. Es la narración de otre, la experiencia de otre, las palabras de otre después de pasar por mi cuerpo. Pero mi cuerpo no es un vacío absoluto a través del cual la narración de otre pasa sin ser alterada por la experiencia de pasar a través de mí.

No pretendo ser una carcasa vacía, sé bien lo falso que es eso. El movimiento de vaciarme de mí misma para llegar a otra persona y dejarme habitar por las palabras creadas por esa otra experiencia de existir —y sólo entonces emprender el camino de vuelta—, requiere un gran esfuerzo, tanto a la partida como a la vuelta. Una psicoanalista, tras leer una de mis obras, dijo en la librería en la que yo estaba firmando libros: «¡Usted es una escuchadora!» Creo que se trata de la mejor definición posible de mi movimiento de escucha como periodista.

Esa experiencia también me altera a mí, claro. Si no fuera así, nada tendría sentido. Después de todos estos años, creo poder afirmar que las personas perciben la honestidad de las intenciones que subyacen a este movimiento, a este lenguaje de lo no dicho, a este ir y venir. La gente acostumbra a contarme cosas que cuentan a pocos, quizá a nadie, lo que en repetidas ocasiones me sitúa en una posición ética difícil. A veces me olvido de «desactivar» ese movimiento dentro de mí y salgo para realizar alguna actividad prosaica, como ir de compras al mercado, con el «botón» encendido. Entonces me sorprenden las confesiones de desconocidos que me abordan con el pretexto de discutir el precio de las patatas y, acto seguido, se desahogan con una historia

íntima.

Debo admitir que no me gusta que ocurra, porque en esos momentos no estoy preparada, y acabo sintiendo lo que siente la persona en cuestión. Hago lo imposible por acordarme de «cerrar» esa puerta cuando no estoy trabajando. En las entrevistas, no obstante, es diferente. Estoy preparada. Como ya he dicho, eso no significa que lo que escucho desde esa posición no me altere. Me altera, y mucho. No se entra impunemente en el mundo de otre.

Cuando leí la larga entrevista de Bruce Albert a Davi Kopenawa (la relación que establecen es una red delicada y profundamente respetuosa que entrelaza a narrador y oyente), me di cuenta de que Davi repetía en diferentes momentos su miedo a «convertirse en otro» cuando se internaba en el mundo blanco, las grandes ciudades de Europa y Estados Unidos, a las que viajaba con sus *xapiris* más fuertes, para que lo protegieran (también) de esa conversión. Imagino que cuando Davi habla de «convertirse en otro» al entrar en este mundo que él descodifica como peligroso y hostil, no por prejuicio, sino como alguien que realmente sufre la acción de los blancos, esas palabras significan algo diferente para él que para mí. He sido testigo de cómo muchos indígenas «se convierten en otros» en su contacto con los blancos, un contacto que a menudo tiene como objetivo corromperlos más allá del dinero.

Para mí, sin embargo, el «convertirse en otro» es algo inevitable. Es, al mismo tiempo, la gracia y el riesgo de ser escuchadora. Elegí una forma de intervenir en el mundo, eso que llaman «trabajo», que me exige convertirme en otra sin al mismo tiempo salir completamente de mí misma. Elegí vivir «entre mundos», o «entre cuerpos». Con frecuencia, eso me ofrece mucho. A veces, sin embargo, me hace fosfatina. Eso fue lo que me sucedió cuando la violación de mujeres se convirtió en un hecho cotidiano en mi vida cotidiana. En Altamira me duele el cuerpo. Me duele.

En Altamira, la lucha contra la destrucción de la selva y la lucha contra la destrucción de las mujeres son literalmente la misma lucha. Una vez más, no se trata de una coincidencia. La lógica de la

destrucción no distingue entre los cuerpos a destruir, selva o mujer. Es un elemento estructural del sistema que conforma el mundo. Más que cambiar el sistema, hay que derrocarlo, porque la violencia no es un dato más, sino la misma estructura que sostiene todo el edificio.

Altamira, por todo lo que es (en un capítulo posterior lo exploro en profundidad), radicaliza lo que sucede en otras regiones de Brasil y del mundo globalizado. No es una excepción ni en Brasil ni en el resto del mundo, sino una especie de presagio que en su crudeza expone con brutal impudor lo que en otros lugares aún permanece parcialmente oculto o en proceso de ser descubierto. Aprendí a observar Altamira ya antes de trasladarme a esta ciudad amazónica, para poder comprender lo que estaba ocurriendo en el mundo y anticiparme a ello.

0

resistencia

Este libro puede entenderse como una narración de masacres, en la que los pueblos de la selva suelen salir derrotados, cuando no completamente destruidos. La violencia y el exterminio cosen la historia de la invasión de la Amazonia por parte de los blancos con hilos de sangre. Pero ésta es sólo la interpretación más obvia, y como no me gusta que me interpreten de forma superficial, cometeré alegremente el pecado de orientar la lectura. Es un hecho que estoy contando una historia de violencia cotidiana que ha dejado cicatrices de brutalidad durante siglos, pero éste no es el tema central del libro, pues de lo contrario apenas me interesaría.

Soy una escritora que escribe como lectora, sorprendiéndome con las palabras que brotan de mí. Siempre me ha parecido que el inconsciente es mucho más vasto e inteligente que lo que denominan «consciente». Nadie escapa al inconsciente ni un segundo, mucho menos un escritor, pero yo intento escribir abiertamente con ambos. Creo que ni siquiera hago esta separación, es una especie de adaptación freudiana del cartesianismo.

Sé lo que no puedo dejar de decir por ser fundamental; conozco el contenido resultante de décadas de arduo (y a veces también arriesgado) trabajo de campo, y entiendo los conceptos alcanzados gracias a la escucha de diversos pueblos de la selva y de moradores de las ciudades amazónicas; y también gracias a la escucha de la percepción de la experiencia de escucharlos. Este libro es un diálogo con todas las voces que habitan en mí tras las entrevistas y conversaciones en la selva y en las calles. Pero lo que quiero decir —y, muchas veces, lo que ni sabía que quería decir o que ni sabía que sabía — sigue el rumbo errático del *banzeiro*, los estados de ánimo de mis

ríos interiores. Me gusta esta forma de hacer las cosas porque mantiene mi interés, y a veces incluso me sorprende. Soy la primera lectora de mí misma, y sólo saco un libro si me gusta mucho.

Cuando leemos un relato de actos de violencia, la primera percepción es precisamente ésta, que sólo trata de violencia, de injusticia y de aniquilación. Resulta más fácil, porque es lo que todo el mundo sabe ya, decir que Brasil es un país violento, que la Amazonia arde en las pantallas del mundo entero. Lo primero que surge es lo que ya tenemos en la cabeza, porque nos ahorra tiempo y esfuerzo. Está claro, entendido.

Pero no escribo sobre eso, o sí, pero no principalmente. Escribo sobre resistencia. Sobre cómo hacer posible la vida pese a todas las formas de muerte; o, en el caso de los pueblos originarios de Brasil, pese a los esfuerzos que se han hecho por matarlos de todas las maneras posibles desde hace más de quinientos años. Este viaje por la Amazonia, más allá de la geografía, es también una investigación sobre los actos de resistencia posibles en un momento en que vivimos lo imposible como consecuencia de la emergencia climática y la sexta extinción masiva de especies.

Poco antes de la segunda vuelta de las elecciones de 2018, una periodista portuguesa preguntó al pensador indígena Ailton Krenak qué harían en caso de que Jair Bolsonaro saliera elegido, ya que había anunciado que «no demarcaría ni un centímetro cuadrado más» de tierra indígena. Krenak respondió: «Lo que me preocupa es si resistirán los blancos. Los indios llevamos quinientos años resistiendo.» Sabe de lo que habla. En el siglo XIX, una carta real emitida por el príncipe regente Juan, futuro Juan VI, rey de Portugal, declaraba plácidamente que había que exterminar a los *botocudos*, rama indígena de la que forma parte el pueblo krenak. Las amables palabras del soberano eran una declaración de «guerra de ofensiva».

Así resume Ailton Krenak los más de cinco siglos de resistencia:

> A finales del siglo XIX se estimaba que la población indígena de esa región [Vale do Rio Doce, en Minas Gerais] era de cinco mil personas. Sólo ciento cuarenta individuos llegaron al siglo XX. Como si hubiera caído una bomba en

> Europa y quedaran cien mil personas para contarlo. Fuimos víctimas de un genocidio y no hay manera de contabilizarlo. Los krenak han vuelto a reunir [hoy] a ciento veinte familias. Si contamos cinco personas por familia, somos poco más de quinientas. Vivimos dentro de una pequeña reserva, segregados por el Gobierno brasileño, en un pequeño campo de concentración que el Estado construyó para que los krenak sobrevivieran. Durante la dictadura, se convirtió en un campo de reeducación, que en realidad era un centro de tortura. Hemos padecido tantas ofensas que una más no importa demasiado.

Brasil es un país fundado sobre cuerpos humanos. Primero los de los indígenas y después los de los negros africanos esclavizados. Y lo mismo la Amazonia en su parte (des)protegida en territorio brasileño. Pero ésta es una forma limitada de ver Brasil y la Amazonia. Prefiero mirar al país desde otra perspectiva.

Durante muchas décadas, las élites brasileñas impusieron el mito de la «democracia racial», una falsificación ideológica sin base en la realidad. En el colegio los niños aprendían —y, por increíble que parezca, aún aprenden— que lo que llamamos «pueblo brasileño» está compuesto por tres razas, blancos, negros e indígenas, y que esta convivencia era —y es— armónica. Los hechos demuestran que nunca hubo armonía; ni siquiera coexistencia, que no hubo encuentros, sino enfrentamientos. Y una sucesión de masacres que continúan hasta hoy, en un país donde el 56 % de la población es negra, pero los negros son los que más mueren por enfermedades y violencia, los que menos estudian, los que reciben peores salarios, los que con mayor frecuencia viven en casas insalubres, los que tienen menos calidad de vida y también menos esperanza de vida. Los negros son los que mueren más, y antes.

En noviembre de 2020, al ser preguntado por el asesinato de Beto Freitas a manos de guardias de seguridad blancos en una de las tiendas de la cadena de supermercados Carrefour en Porto Alegre, Bolsonaro invocó de nuevo el mestizaje como generador de democracia racial. El mentiroso presidencial repetía la mentira favorita de Brasil para negar que el hecho de matar a un negro mientras hacía la compra tuviera algo que ver con el racismo: «Somos un pueblo mestizo. Blancos,

negros, mulatos e indios componen el cuerpo y el espíritu de un pueblo rico y maravilloso.» El bolsonarismo también es una reacción al muy tardío intento de parte de la sociedad brasileña de combatir el racismo.

Puede —y debe— entenderse la destrucción de la Amazonia como un momento en que el proyecto colonial de exterminio se muestra más fuerte y persistente. Admitir que la nación se constituyó a partir de al menos dos procesos genocidas, contra indios y contra negros, es un avance; y un avance reciente, además de limitado al sector más progresista de la sociedad. Aunque sea un avance, se trata de una visión blanca. Hay que subvertir esa mirada para ver mejor. Lo que llamamos «Brasil» es un ejemplo monumental de resistencia. O, dicho de otra forma, Brasil se impuso a los indígenas, y a los negros los obligaron a ir a Brasil. Y, aun así, indígenas y negros resisten desde hace siglos. No sólo resisten, sino que han desformado Brasil.

En una brillante conferencia, el antropólogo Marcio Goldman da la medida correcta de este movimiento de resistencia, encubierto por muchos de sus colegas.

> Aunque las cifras sean algo controvertidas, no es en absoluto improbable que en el transcurso de unos trescientos años casi diez millones de personas fueron obligadas a embarcar desde África hacia América en la mayor migración transoceánica de la historia. Lo que me gustaría subrayar aquí es que los cerca de cuatro millones de personas que pudieron llegar a lo que hoy llamamos «Brasil» se encontraron con millones de indígenas, víctimas de un genocidio paralelo al de la diáspora africana, procesos que, nunca está de más recordarlo, sustentan la constitución de este mundo al que llamamos «moderno». En esta historia, que es la de todos nosotros, coexisten los poderes mortales de la aniquilación y las potencias vitales de la creatividad. [...] El encuentro entre afros e indígenas en el continente americano es el resultado del mayor proceso de desterritorialización y reterritorialización de la historia de la humanidad.

La Amazonia es hoy la frontera donde se libra la batalla contemporánea entre las fuerzas de destrucción (representadas por las élites extractivistas, económicas, políticas y también intelectuales; por los religiosos y sus iglesias, encabezadas por los evangélicos

neopentecostales; por las grandes corporaciones transnacionales y los multimillonarios vinculados a ellas) y las fuerzas de resistencia encarnadas por los pueblos indígenas y las comunidades tradicionales de la selva, como los quilombolas y los ribereños.

Este enfrentamiento entre destrucción y resistencia marcó el inicio de la modernidad, momento en que los europeos invadieron otros mundos y se lo repartieron como si fueran ladrones dividiéndose el botín. A partir del siglo XV, distintos reinos destruyeron la naturaleza —incluidas las personas humanas— de lo que llamaban «Nuevo Mundo» para expandir y/o consolidar su poder. En el proceso, esclavizaron a una parte de la población originaria y la exportaron como mercancía a otras colonias, donde se convirtieron en la fuerza de trabajo utilizada para explotar las riquezas monetizables de los territorios tomados por la fuerza. Cuerpo contra cuerpo, naturaleza contra naturaleza, agotando perversamente a unos en el afán de agotar a los otros.

Con las riquezas de las tierras ajenas, que tomaron y convirtieron en colonias, se llevó a cabo la Revolución Industrial y se sentaron las bases del capitalismo, que, siglos después, provocaría la emergencia climática y la sexta extinción en masa de especies. Por primera vez, la acción humana ha desencadenado tanto una crisis climática como la aniquilación de la vida, al crear una sociedad de consumo globalizada dependiente de combustibles fósiles (petróleo, carbón y gas). Nos convertimos así en una especie que se come su propia casa.

Como la evolución humana está llena de paradojas, el mismo mundo del Norte que en el pasado destruyó el mundo del Sur es ahora el mundo en el que la conciencia del abismo climático ha sacado a las calles a su generación más joven, que, en la segunda mitad del año 2018, ha organizado huelgas escolares por el clima. El mundo de Cristóbal Colón es ahora el mundo de la activista medioambiental sueca Greta Thunberg y de Extinction Rebellion. Las élites intelectuales —así como las clases medias intelectualizadas de una Europa que se enriqueció a costa de la sangre de la naturaleza de lo que llamaron «América»— son hoy las principales aliadas de los pueblos que primero resistieron a sus fuerzas de destrucción. El *banzeiro* da vueltas y vueltas

en lo que algunos insisten en llamar «Historia» con mayúscula.

Este libro trata de la monumental resistencia que los pueblos originarios de la selva —y que también originaron la selva, en la medida en que plantaron parte de ella— y los pueblos que se convirtieron en selva —como los negros que se rebelaron contra la esclavitud— han presentado a lo largo de más de cinco siglos. Hoy, ante un planeta sumido en la emergencia climática, se unen a esta resistencia científicos y activistas, en su mayoría adolescentes. Cuando la minoría dominante de humanes se convirtió en una fuerza de destrucción capaz de alterar el clima del planeta, forjó un futuro hostil para la especie en su conjunto, así como para todas las demás especies que en nada han contribuido al sobrecalentamiento global.

Este libro toma partido al proponer una perspectiva más amplia sobre la Amazonia que pueda servir de instrumento en la disputa por un futuro menos brutal para la mayoría de las personas humanas y no humanas.

100

NO estamos todos en el mismo barco

Es un imperativo que definamos con precisión la confrontación de este siglo, en la que la Amazonia desempeña un papel protagonista. A menudo la cuestión se presenta como si la crisis climática hubiera sido provocada por todes y cada une de les humanes. Al convertir la especie en una categoría genérica, las diferencias entre todas las personas que la componen se borran, así como la brutal desigualdad que determinó la tragedia.

Los humanos que han consumido el planeta son una minoría rica, mayoritariamente blanca, localizada en el norte del globo —en particular en Europa y Estados Unidos—, vinculada a las élites financieras extractivas de los países del Sur, la mayoría de los cuales fueron convertidos en naciones por el proyecto colonial. Los humanos que consumieron el planeta fueron los mismos que hoy levantan muros y multiplican las barreras legales para impedir que las víctimas de su colonialismo entren en su territorio. Quienes devoraron la Tierra y hoy construyen cercas cada vez más infranqueables son los que ocasionaron millones de refugiados climáticos, que en las próximas décadas se multiplicarán. Actualmente utilizan su poder para convertir a las víctimas en amenaza, con el apoyo de la población asustada y empobrecida de sus propios países. De nuevo, es a los negros y a los indígenas, a los más pobres y a las mujeres, a los que el sobrecalentamiento global y la pérdida de biodiversidad golpean primero y con mucha más violencia. Es lo que la Organización de Naciones Unidas denomina «*apartheid* climático», y afecta a todo el planeta.

Una de las mayores mentiras de este siglo es la manida afirmación de que «estamos todos en el mismo barco frente al cambio climático». No

lo estamos. En absoluto. Como tampoco lo estábamos durante la pandemia de coronavirus, que desde el principio mató a más negros y pobres. Como tampoco lo estaremos en las pandemias que vendrán, consecuencia de la destrucción de la naturaleza y de la circulación de personas y mercancías propia de los procesos capitalistas.

El hecho que debe afirmarse alto y claro siempre que sea posible es que, para hacer frente a la crisis climática y adaptarse a ella, la mayoría cuenta con barquitos de papel mientras que la minoría que provocó el desastre posee yates de lujo con tecnología punta. Mientras crece el número de refugiados climáticos debido a las sequías e inundaciones, así como al hambre y la violencia que siguen su estela, los multimillonarios construyen búnkeres en «paraísos» como Nueva Zelanda para protegerse de las alteraciones climáticas y de la violencia ejercida por los desamparados que éstas provocarán. Y para, por supuesto, mantener intactos sus privilegios incluso en el fin del mundo. Apocalipsis, sí, pero en un ambiente climatizado y bebiendo vinos exclusivos.

666

el fin del mundo no es un fin. es un medio

En una entrevista que le hice a Eduardo Viveiros de Castro, una de las voces más originales de la antropología contemporánea, me dijo: «Los indios son especialistas en el fin del mundo, ya que su mundo acabó en el año 1500.» Esta frase me impactó profundamente, pero sólo la entendí bien cuando fui a vivir a la Amazonia y quedé atrapada en el *banzeiro*.

Aunque la afirmación es de una acerada ironía, no puede ser más exacta. Cuando los portugueses desembarcaron en lo que sería Brasil, se calcula que vivían allí millones de personas, diferentes pueblos que hablaban lenguas diversas y que ocupaban aquellas tierras desde hacía miles de años. Los investigadores estiman que, entre los siglos XVI y XVII, los virus y bacterias que cruzaron el océano a bordo de los cuerpos de los invasores exterminaron al 90 % de la población originaria.

Durante los siglos siguientes, tanto en el período imperial como en la República que se instauró en Brasil a partir de 1889, un año después de la abolición oficial de la esclavitud, las élites nacidas durante el proceso colonial hicieron todo lo posible por «asimilar» a los indígenas. Tras el genocidio de la mayoría, los que quedaban debían desaparecer mediante el etnocidio o el exterminio cultural, o sea, cuando los que aún son dejan de ser lo que son.

En la vida cotidiana y en las políticas gubernamentales brasileñas, la supuesta composición de las tres razas representó la puesta en marcha de un proyecto para «blanquear» la población brasileña antes de que se volviera demasiado «oscura». El programa de inmigración, que trajo a miles de europeos pobres a Brasil en el siglo XIX, en su mayoría alemanes e italianos, formaba parte de la política que pretendía «purificar» el pueblo brasileño. Tanto los indios como los negros tenían

(también) que ser subyugados genéticamente por la raza superior.

Las autoridades siempre creyeron que era más fácil eliminar a los indígenas a través de la asimilación, puesto que su número ya se había reducido mediante el exterminio físico en proporciones abrumadoras. Los negros, por su parte, suponían un «problema» mayor, dado que la esclavitud había transportado a millones de africanos a Brasil, donde se los había forzado a reproducirse como mano de obra durante cuatro siglos, con un método similar al que se utiliza hoy en día con el ganado bovino, pero con dosis extra de crueldad explícita. Hasta mediados del siglo XX las élites no albergaban ninguna duda de que la sangre de los indios supervivientes acabaría siendo diluida en el proceso de blanqueamiento.

En 1934 el francés Lévi-Strauss, que más tarde sería considerado el padre del estructuralismo y el nombre más importante de la antropología mundial, mantuvo una esclarecedora conversación con el embajador brasileño en París, Luís Martins de Sousa Dantas. Durante una cena en vísperas de su viaje a São Paulo, el joven Lévi-Strauss preguntó al diplomático por los indígenas de Brasil. Para su sorpresa y consternación, recibió la siguiente respuesta: «¿Indígenas? Desgraciadamente, amigo mío, hace muchos lustros que todos desaparecieron. Se trata de un episodio muy triste y vergonzoso de la historia de mi país. […] Como sociólogo, descubrirá cosas apasionantes en Brasil, pero olvídese de los indios, no encontrará ni uno…»

Como esta conversación de salón deja entrever, la élite intelectual brasileña creía que el proceso genocida se había completado. Pero no era así. Los indígenas resistieron contra todas las formas de muerte, como siguen resistiendo hasta la fecha. Lévi-Strauss, como muestra su fascinante trayectoria, encontró pueblos indígenas en Brasil. A partir de esa experiencia escribió obras maestras como *Tristes trópicos*.

En 1964, exactamente tres décadas después de esta charla entre el diplomático brasileño y el antropólogo francés, un golpe empresarial-militar instauró una dictadura que acabaría con la vida de más de ocho mil indígenas. Fueron exterminados por armas de fuego y por las epidemias desencadenadas en diferentes regiones del país porque

estorbaban en el proyecto de explotación de la Amazonia y otros ecosistemas. Según algunas denuncias, llegaron a arrojar desde aviones ropa contaminada con viruela sobre sus aldeas.

Aun así, los indígenas resistieron. En las últimas décadas, la población originaria ha vuelto a crecer en Brasil. Con todo, los ataques contra los pueblos indígenas no han cesado ni siquiera con el retorno de la democracia. Aunque no es oficial, la política de blanqueamiento sigue vigente y moldea tanto la experiencia subjetiva de las autoridades como las medidas concretas que adoptan. En la campaña electoral de 2018, el general Antônio Hamilton Mourão, entonces candidato a vicepresidente en la candidatura de Bolsonaro, hizo la siguiente declaración al presentar a su nieto a la prensa: «Mi nieto es un chico guapo, ¿lo veis? El blanqueamiento de la raza.»

Para el general ese comentario era tan «natural» y tan obvio que ni siquiera se dio cuenta del racismo que contenía. Tras salir elegida la lista de extrema derecha, Mourão intentó centralizar la política para la Amazonia en el Gobierno. La habilidad golpista de los generales del Gobierno de Bolsonaro sólo sorprendió a quienes no los habían visto actuar en la Amazonia, donde, incluso después de la restauración de la democracia, los comandantes siguieron comportándose como si fueran las máximas autoridades del país, siendo tratados como tales por las autoridades civiles. Mourão encargó al ejército operaciones que en realidad correspondían a los organismos gubernamentales de protección del medio ambiente. Aunque al principio de la legislatura estos organismos —como el Instituto Brasileño del Medio Ambiente y de los Recursos Naturales Renovables (IBAMA)— ya estaban debilitados y militarizados, aún contaban con técnicos de carrera con experiencia en acciones de campo. Sin embargo, los civiles enseguida fueron apartados de la toma de decisiones y más de una vez también de las acciones concretas. Como era de esperar, la deforestación y los incendios crecieron. Nunca abandonada del todo por los Gobiernos democráticos posteriores, bajo la administración militarizada de Bolsonaro y al mando de Mourão, la política de la dictadura para la Amazonia se reanudó, también en un sentido simbólico.

Cuando llegó el COVID-19, las tierras indígenas quedaron expuestas al virus. El Gobierno no sólo se abstuvo de elaborar un plan inmediato para proteger a los pueblos originarios, sino que vetó propuestas que afectaban a derechos básicos, como el acceso a camas hospitalarias de urgencia y agua potable. Incluso se negó a difundir una campaña de información en las distintas lenguas indígenas. Bolsonaro, Mourão y otras autoridades del Gobierno brasileño han sido denunciados ante la Corte Penal Internacional por genocidio y otros crímenes contra la humanidad debido a la deliberada negligencia con que afrontaron la pandemia.

La memorable afirmación de Viveiros de Castro demuestra que los ataques contra los pueblos originarios no han cesado desde el año 1500 hasta nuestros días. Y así se han extinguido los mundos indígenas más de una vez. Para algunos grupos étnicos, el apocalipsis más reciente se desencadenó cuando quedaron deliberadamente expuestos a la enfermedad. En el futuro Bolsonaro será considerado como el autor de uno de los ataques más mortíferos contra las poblaciones indígenas de los últimos quinientos años por haber utilizado el virus como arma biológica inesperada en su plan de destrucción de los pueblos originarios. Muchos de los ancianos que enseñaron a su pueblo a resistir, que custodiaban la cultura y, en algunos casos, eran también los últimos en hablar su lengua, murieron a causa del coronavirus. Personas como Aritana Yawalapiti, Paulinho Paiakan y Aruká Juma cayeron como los grandes árboles del bosque.

Sólo comprendí en toda su profundidad esta idea de que los indígenas saben cómo vivir después del fin del mundo, cuando me establecí en la Amazonia y comencé a convivir con los pueblos de la selva. Cuando el *banzeiro* me absorbió y tuve que decidir si rechazaba el vórtice y volvía a la ilusoria zona de seguridad de la vida superurbana de São Paulo. La mayor ciudad de Brasil es una monstruosidad con más de doce millones de habitantes que caminan o conducen sobre ríos que han sido enterrados y encementados; y por ríos que aún alcanzan la superficie, pero en forma de aguas residuales. Es también la única ciudad cosmopolita de Brasil y un laboratorio

donde se cultiva la resistencia en sus violentas pero también fascinantes periferias. Siempre he adorado São Paulo, que me acogió con su abrazo de hormigón cuando, a los treinta y tres años, llegué allí procedente del extremo sur de Brasil. Siempre me ha gustado muchísimo, y todavía me encanta.

Sin embargo, me di cuenta de que ya no tenía elección. No había forma de volver, ni a una vida que ya no existía ni a la mujer que ya no era. Había tomado la decisión mucho antes, cuando empecé a viajar a Altamira cada vez más, atraída por fuerzas que aún no podía nombrar. El *banzeiro* ya me arrastraba cuando vivía a miles de kilómetros del Xingú, y el día que puse un pie en Altamira para quedarme, no lo sabía, pero ya me había lanzado de manera inconsciente a su remolino.

Para armarme de valor y consumar mi transición, también físicamente, me convencí de que la mudanza sería temporal, por un período de un año. Sería como la gente que viaja a Europa y Estados Unidos para acabar su tesis doctoral en alguna gran universidad y regresar con un diploma que les garantiza un lustre de «Primer Mundo» y fluidez en un idioma más influyente que el portugués. Yo haría exactamente lo contrario y me internaría en Brasil, pero etiqueté el traslado como provisional y me dejé abierta la posibilidad de volver a mi casa y a una vida ya establecida, en un piso muy cómodo y a un matrimonio que durante quince años me había proporcionado inmensas alegrías, un intenso intercambio intelectual y un total compañerismo. Volvería a São Paulo y proseguiría mi camino tras vivir una experiencia más.

No fue así. Toda mi vida se transfiguró, y ni siquiera mi matrimonio sobrevivió al trastorno. Altamira, el Xingú y la Amazonia no me han dado un hogar. El cambio no me supuso haber llegado al lugar al que pertenecía de verdad. Al contrario. Altamira, el Xingú y la Amazonia me han hecho entender que no tengo casa cuando todo el planeta se retuerce, y algunas zonas agonizan. Antes me sentía en casa en todas partes; cuando viajaba como reportera me montaba fácilmente una casita en el hotel y cuando la estancia se prolongaba, me hacía con un círculo de amigos que hasta me invitaban a sus comidas familiares el

domingo. Eso se acabó. Nunca he vuelto a sentirme en casa en ningún lugar. Y éste ha sido uno de los efectos colaterales más difíciles de sobrellevar de mi inmersión en el *banzeiro*. La lucidez es un estado permanente.

Puedo decir que Altamira es la única parte del mundo que parece real para mí. Y, en ese sentido, es la única parte del mundo en la que me siento completa, incluso siendo plenamente consciente tanto de mi fragmentación como del hecho de que en algunas partes las fracturas ya no se me curarán. En cualquier otro sitio, ya sea en las grandes ciudades de Brasil, Europa o Estados Unidos, me siento como si estuviera en una maqueta, en un centro vacacional o un parque Disney. La realidad es un planeta en proceso acelerado de destrucción. A veces, cuando estoy en ciudades como Londres, Boston, San Francisco, Berlín —he visitado algunas en los últimos años—, me dan ganas de gritar a la gente guay de los cafés y los parques. Y recuerdo a menudo la escena de la película *Titanic*, en la que la orquesta sigue tocando para los pasajeros de primera clase vestidos de gala mientras el barco se hunde.

Altamira es una ruina. Como Brasil, es una constante construcción de ruinas sobre la más monumental de todas las ruinas, la selva que una vez hubo allí. Como toda frontera simbólica, Altamira es la vanguardia del mundo. Allí comprendí por fin, con todo mi cuerpo, que el fin del mundo no es un fin, sino un medio.

Aprendí a vivir en medio de la catástrofe, lo que me convirtió en un ser humano mucho más peligroso. Aceleré mi proceso de adaptación a los años y décadas que vendrán, que ya están llegando, que ya han llegado junto con la pandemia de coronavirus. Como los pueblos de la selva —y como los pueblos que fueron selva y hoy son selva en ruinas—, yo no quiero esta catástrofe y lucho contra ella. Pero sé que puedo sobrevivir a ella. Tal vez no como individuo, pero sí de la forma más importante, colectivamente. También yo me estoy convirtiendo en vida feroz.

13

entres de la selva

He tardado en llegar hasta aquí porque es en este continuo viajar donde vive mi amor. Como periodista, cuento historias de indígenas y quilombolas. Los escucho. Como habitante de este planeta, a menudo lucho con elles contra la destrucción de la selva. En 2004, sin embargo, me cautivó otra forma de ser-y-estar en el mundo: las comunidades tradicionales de la selva amazónica compuesta por los llamados «ribereños». Y he hecho de ellos no mi objeto de estudio, sino la carne y la sangre que he examinado con fascinación durante más tiempo y más de cerca que otros muchos asuntos.

En la Amazonia, ribereño significa mucho más que «el que vive a la orilla de un río». Este tipo de existencia humana de la selva es todo un universo, una transmutación de personas, el nacimiento mismo de una forma de ser, una explosión de creatividad, una forma compleja de resistencia. Sí, soy muy apasionada en mis afectos, lo que nunca me ha impedido advertir o identificar contradicciones. Al contrario, el amor agudiza mis sentidos.

Para hablar de este tercer pueblo de la selva, empezaré por el principio. En 2010 el Gobierno de Luiz Inácio Lula da Silva, del Partido de los Trabajadores (PT), licitó la construcción de la central hidroeléctrica de Belo Monte, en el río Xingú. Este proyecto había sido concebido por la dictadura empresarial-militar (1964-1985), pero ningún Gobierno lo había podido poner en marcha debido a la resistencia de los indígenas, en especial del pueblo kayapó, y de los movimientos sociales de la región de Altamira. La reanudación del proyecto y su ejecución por parte del Gobierno más izquierdista de la historia de la democracia brasileña es una prueba elocuente de cómo la visión de la Amazonia como cuerpo que puede dominarse y explotarse

atraviesa todo el espectro ideológico. La idea que Lula tenía sobre la Amazonia, compartida más tarde por su sucesora, Dilma Rousseff, resultó ser muy similar a la de los generales de la dictadura.

Durante los trece años en que el Partido de los Trabajadores permaneció en el poder, se represaron al menos tres grandes ríos amazónicos con trágicas consecuencias: Xingú, Madeira y Teles Pires. El río Tapajós habría sido el siguiente, de no ser por la monumental resistencia del pueblo indígena munduruku (la cuna de líderes como Maria Leusa) y de ribereños de la comunidad de Montanha-Mangabal. En parte, los proyectos de centrales hidroeléctricas previstos para la cuenca del Tapajós se retrasaron por los efectos de la crisis económica mundial de 2008, que en Brasil golpeó con más fuerza a principios de la década de 2010, así como por la operación Autolavado, una investigación en profundidad de las conexiones entre sectores gubernamentales y las grandes constructoras llevada a cabo conjuntamente por la Policía Federal y el Ministerio Público Federal. Obras públicas faraónicas con abundantes pruebas de corrupción y denuncias de etnocidio indígena forman una larga cadena de destrucción que está lejos de terminar.

Desde 2011 mi principal proyecto de investigación periodística ha sido las familias ribereñas afectadas por Belo Monte. En el momento en que escribo este libro, llevo casi diez años siguiendo a algunas de ellas. Su lucha, su sufrimiento, su resistencia. Sus avances y retrocesos, sus disputas y debilidades. Nacimientos, enfermedades, muertes. He envejecido con los adultos y con ellos he sido testigo del momento crucial en que los antiguos niños de la selva se convierten en adolescentes en las afueras de la ciudad, dando un giro para el que ya no hay vuelta atrás. El *banzeiro* nos enseña que los giros nunca son retornos.

Belo Monte, la hidroeléctrica represora de vidas, violó y viola cada día más la selva y a los que son selva. Entre ellos están los ribereños, a quienes les gustaría destruir la presa y liberar el río para que sus vidas vuelvan a fluir. Cuando hablo sobre este tercer pueblo de la selva amazónica lo hago a través de la historia de este enfrentamiento, que es

también una historia de aniquilación y resistencia, las dos fuerzas que actúan en los distintos Brasiles. Los ribereños no son «entes de la selva», como los pueblos originarios que han tenido menos contacto con los blancos o que han conseguido protegerse mejor del contacto con los blancos. Tras observar a los ribereños durante tantos años, he llegado a la conclusión de que son «entres» de la selva. «Entres» es un nombre y un concepto que he creado para comprender mejor a los más invisibles de la Amazonia. Cuando escribo sobre ellos, mi prosa se vuelve poética de manera inmediata. No pido permiso, sólo lo advierto.

Al escribir sobre los ribereños, cuento historias de vidas represadas por una ideología impuesta a la fuerza. Una ideología que volcó miles de toneladas de acero, hormigón y cemento en el Xingú, uno de los grandes ríos de la selva amazónica. Llamaron a esta monstruosidad humana Belo Monte, porque el acto de nombrar las cosas también contiene violencia. El sadismo de llamar «bella» a un arma de destrucción también contiene placer. Y así, el pueblo aplastado por esta presa ha resistido también a través de las palabras dándole un nuevo nombre al carcelero del Xingú: Belo Monstro.

Belo Monstro es una central hidroeléctrica que sólo produce energía durante unos meses, porque el resto del año el agua del Xingú merma.

Se seca. Se esconde.

Belo Monstro es una construcción de ruinas.

Brasil es un gran constructor de ruinas.

Brasil construye ruinas de dimensiones continentales.

Hace algún tiempo me preguntaron qué diría el río si pudiera hablar. Pero cuando el río habla, no lo entendemos. Hay que habitar la piel del río para escucharlo. Pero los blancos que lo habitan no son más que microbios, a veces hongos, una pequeñez que vive en los poros del río. Caminamos sobre la carne del río, pero no lo habitamos realmente, porque no llegamos a entender el idioma del río. Para nosotros todo es ruido indistinguible.

Y luego se dinamita el río.

Ese lenguaje los blancos sí lo identificamos.

Y hay dolor lejano.

Y todo queda en silencio.

El río no está del todo muerto. Pero suena a muerte. Porque ya no oímos ni el rumor. El silencio del Xingú emite un sonido terrible. Nos deja en suspense, suspendidos. El silencio del Xingú es una inminencia de algo. Al borde de.

En ese punto estamos.

En la víspera.

El Xingú es hoy una víspera.

Los indígenas lo saben. Los ribereños lo saben. Los blancos no lo saben.

Cuento historias de vidas represadas porque no entiendo el río. Mis historias nacen de esta imposibilidad de comprender el lenguaje del Xingú. Hace casi dos décadas que recuesto mi cuerpo sobre la lengua de este río, froto mi piel contra él, intento arañarlo con mis uñas, y sé que el Xingú es una mujer.

Pero allí no hay lenguaje para mí. Así que escucho a las personas que más cerca han estado de habitar el río. Escucho a las personas humanas, que tienen cuerdas vocales como las mías.

El primero en mostrarme que las palabras pueden tener la misma secuencia de vocales y consonantes, y aun así no ser las mismas, fue un hombre llamado Otávio das Chagas. Después descubriría que su nombre, «llagas», era profético.

Otávio das Chagas nació en la isla de Serra, una de los cientos de islas del Xingú. Y esa experiencia, la de vivir sobre la tierra y entre las aguas, determinaría su cuerpo.

Otávio se hizo pequeño, metro y medio de estatura, para camuflarse en la selva y no pesar sobre el vientre del río al deslizarse en su canoa. Cuando Otávio regresaba a tierra, sabía que el río tenía menos peces haciéndole cosquillas en sus aguas. Y agradecía la generosidad de la comida.

Lo conocí después de que Belo Monstro lo obligara a desplazarse. Es terrible. El horror no reside en su imagen, sino en la sensación que provoca, porque su cuerpo está entero, pero le faltan partes.

Otávio ya vivía con su familia en las afueras de Altamira, en una casa alquilada. Era el año 2014 y él, con más de sesenta años, descubría lo

que es tener hambre por primera vez. Belo Monte lo había convertido en un pescador sin río y sin peces.

Otávio hablaba, pero no encontraba las palabras. Desapareció entonces por el estrecho pasillo de la casa y volvió con una carpeta de plástico. Guardaba en ella las palabras de los blancos. Atrapadas en los papeles que él no podía descifrar, le arrancaban pedazos de su vida. Otávio estaba en aquel suburbio, acorralado entre la violencia y la basura, porque había firmado un papel que no era capaz de leer. Esas manchas en el papel, esas que no podía descifrar, le habían robado todo.

Dentro de esa carpeta están las balas perdidas de Otávio das Chagas. Las balas encontradas. Eran las palabras escritas que los dueños de los bolígrafos habían disparado contra el cuerpo de los iletrados.

Otávio me los enseña porque cree que yo puedo descifrar los documentos y explicar cómo fue posible que unas hojas de papel le robaran todo, así como la vida que conocía. Pero no soy buena lectora de sentencias de muerte perpetradas por abogados. No sabiendo cómo explicar lo imposible, le pregunto por la vida. Y Otávio quiere decirme algo, pero las palabras me llegan discordantes. Llegan a mis oídos, pero no dicen nada. Son palabras agujereadas.

Nos hemos perdido el uno al otro en esa casa llena de desesperación.

Alrededor, Altamira ruge. Ya es la ciudad más violenta de Brasil, pero aún no lo sabemos.

Su hijo Francisco hace un gesto señalándose el cuerpo. Aquí. Esta cicatriz fue de cuando me cayó un hacha en el pie en la isla. Tenía dos años.

Entonces empiezo a recorrer el terreno de sus cuerpos con los oídos y a escuchar las cicatrices de Otávio das Chagas.

Por fin empiezo a entender.

Me están hablando de las llagas de Otávio, porque las llagas son todo lo que le queda.

Su cuerpo es su nombre.

Otávio das Chagas es «un» refugiado de su propio país. Es un refugiado «en» su propio país.

Entended lo que yo tardé en entender.

Cuando alguien se ve obligado a abandonar su país, su patria o su matria, su tierra a causa del hambre, las guerras o las epidemias, cuando alguien es arrancado de su país por la geopolítica de quienes detentan el poder y los privilegios en el planeta, algo queda.

Hay un resto.

Hay una materialidad que dice que esa persona vivió. Aunque sean ruinas, aunque sean sus muertos.

Pero cuando a alguien le inundan su isla, como le ocurrió a Otávio das Chagas, el recuerdo se convierte en agua.

No hay nada que otorgue materialidad a su existencia.

Todo aquello que decía que Otávio había tenido una vida, que había amado a Maria, que había tenido nueve hijos, que había sido feliz e infeliz, que habría podido ser una persona violenta pero que se amansó, todo aquello se había licuado. Incluso perdió los huesos de su padre, enterrados en el lugar exacto donde décadas más tarde se construiría la central hidroeléctrica de Belo Monte. Y entonces Otávio descubrió que un cuerpo, el de su padre, se podía perder, aplastar y ahogar al mismo tiempo. Y así tampoco el padre muerto tenía ya ni lugar ni materia.

Vuelvo a esa casa que nunca será casa, la de nuestro primer encuentro en Altamira. Otávio y su hijo Francisco señalan su propia geografía. Dibujan un mapa en los huesos, en la carne y en la piel. Cuentan la historia de cada cicatriz.

En ese momento entendí que el horror de los refugiados de Belo Monte es el de verse reducidos al territorio del propio cuerpo.

Otávio, ya tan frágil, tan pequeño, un hombre encogido, aún tuvo que hacer de su cuerpo una tumba para su padre. Y con el inmenso espacio que ocupa un padre, el territorio de Otávio se comprimió aún más.

El pescador sin río sólo contaba con las cicatrices de sus llagas para decir que existía. Era un hombre a la deriva en la aridez de la ciudad, anclado sólo en sí mismo.

¿Cómo se llama este acto de violencia?

Allí comprendí lo que eran palabras-cicatrices. Y desde entonces

también escucho palabras-cicatrices con los dedos.

Los cuerpos de los refugiados de Belo Monte son libros de cabecera.

Tiempo atrás fui con Otávio das Chagas y su familia a la isla de Serra, donde nació. Hoy la isla yace bajo el enorme muro de la presa de Belo Monte. Sólo queda una punta. Navegamos hasta allí tras cruzar la barrera a pie, pero los guardias de seguridad nos echaron de la isla, porque ahora son los centinelas de todas las puertas.

Expulsaron a Otávio das Chagas del lugar que previamente le habían arrebatado por la fuerza y mediante el fraude. Infligieron esta nueva violencia y anunciaron que lo hacían en nombre de la seguridad del cuerpo de Otávio das Chagas. Los guardias que se escondían tras los distintivos de la empresa aseguraron que lo sacarían de allí una vez más para, adivinad, proteger a Otávio das Chagas. El monstruo que se tragó la isla de Otávio das Chagas lo vomitó después. Ni siquiera lo quería en su estómago, donde la vida de Otávio, así como los huesos de su padre, ya habían sido triturados y disueltos en acero y hormigón.

La enorme presa aplastó literalmente la existencia de Otávio junto con los huesos de su padre. Y cuando fue devuelto al río en agonía, ya no sabía si era un muerto viviente o un vivo muerto.

El río ahora tiene *banzeiro*.

Desde que construyeron ruinas sobre el cuerpo del Xingú, hay momentos del día en que se levanta, retuerce sus brazos y piernas en los brazos y piernas del viento, también hay culo y pechos: esta danza furiosa es casi erótica. El *banzeiro* no deja pasar a nadie.

Es un remolino, un vórtice.

El río expulsa a todos de su cuerpo represado.

En esos momentos, el río quiere enfadarse a solas.

Las palabras-cicatrices de Otávio das Chagas me lanzaron a un *banzeiro* de aguas interiores, y ahí es donde estoy hoy. La escritura que deja marcas en el papel, la que está en la carpeta de Otávio y de tantos otros refugiados de Belo Monte, la que lo arranca todo, la que es asesina; este tipo de escritura ha sido una de las principales armas de las élites a lo largo de la trayectoria de lo que llamamos «Brasil».

La escritura es mucho de mucho. Y también es un arma para oprimir,

subyugar, esclavizar y destruir a todos los que narran la vida oralmente, a través del cuerpo del río, de los árboles, de las piedras, de los mapas hechos de otra materia.

Conozco a los muertos de esa escritura. He visto su sangre. He olido sus cadáveres. He oído los gritos de dolor de sus seres queridos.

Estuve en su entierro.

En Brasil la escritura es la que escribe para dejar fuera, para omitir; y escribe para expulsar. Esta escritura borra mientras escribe, borra a los que no quiere que existan. Esta escritura es también la de los poderes de la ley y la medicina, que violan los oídos para mantener los muros, forjando un idioma cuyo código sólo conocen los iniciados, pero que repercute en la vida de todos.

¿Cómo entonces yo, que he hecho de la escritura mi ser y estar en el mundo, utilizo este violento instrumento para denunciar la violencia? Al hacerlo, ¿no estoy también legitimando la supremacía de una narrativa sobre otra y consumando así un acto violento?

Callé horrorizada.

Pero como periodista he aprendido que sólo podemos ir por el mundo cargando con nuestras contradicciones. Intentar sortearlas en general significa hacer más borrones. Otávio das Chagas me enseñó que debo continuar con mi gesto de escribir, pero sin negar la violencia de este gesto.

Escribir es dejar marcas también en mi cuerpo. También hay palabras-cicatrices en mí. De igual modo me convierto en un libro de cabecera.

Desde esta posición fui testigo de la peregrinación de Otávio das Chagas por tres casas diferentes.

Y ninguna de ellas es su casa. Los hombres del consorcio constructor Norte Energia S. A., la concesionaria de Belo Monte, afirmaron lo siguiente sobre su casa en la isla y la de tantos otros ribereños: «Esto no es una casa.» Para ellos, el concepto de casa coincide con las del barrio de Leblon, en Río de Janeiro, o la de Vila Madalena, en São Paulo, las de los barrios residenciales de las grandes ciudades del sur. Casa, descubrimos allí, era también un concepto definido por quien tenía el

poder de definirlo. Si la empresa tiene la potestad de afirmar que una casa no es una casa, también puede afirmar que no hay ninguna construcción, que allí no hay personas viviendo y, por tanto, que no les corresponde ninguna indemnización a quienes no están en la casa que tampoco lo es. Los que existen, pero no son reconocidos, están condenados al hambre. Y el hambre existe.

Para Otávio das Chagas, casa es el techo de hojas de palmera y también el aire que entra por la puerta que nunca está cerrada, son los árboles frutales del bosque y los peces del río, es el campo de cultivo y la libertad de no ir al campo de cultivo. Es el agutí y la paca en la selva. El canto de los monos guariba en la madrugada. Casa también son los vecinos y los juegos y las bromas al caer el sol. Es el fútbol de chicos y chicas. Es donde se cuelga la hamaca para quienquiera que llegue.

Pero esa casa no estaba inscrita en los papeles de los hombres de la compañía.

¿Quién dice lo que es una casa?

¿Quién dice qué es qué?

Dicen: «Esto no es una casa.»

Entonces ¿dónde vivía Otávio, dónde vivieron los antepasados de Otávio, dónde amó Otávio a Maria, dónde nacieron los hijos de Otávio?

Expulsados de su casa y también de las palabras, expulsados de todo un mundo, Otávio das Chagas y su familia pasaron a vivir de alquiler en el reasentamiento, del reasentamiento fueron a una casa donada por un grupo de austriacos horrorizados por la violencia infligida en los trópicos.

Nunca llegaron a casa.

No llegarán mientras no haya río.

Los ribereños como él llaman a la ciudad «calle». Voy a la calle. Vengo de la calle. Algunos tenían una segunda casa en la calle en la que se quedaban cuando iban a vender pescado o necesitaban resolver algún trámite burocrático del Gobierno. Era una casa de reserva en la ciudad, adonde llegaban dispuestos a marcharse, porque al río no le gustaba tenerlos lejos y su llamada les causaba aflicción en las piernas

y en el corazón. La ciudad les causaba dolor de estómago. Sospechaban que era por el agua, la comida con mucha sal para ocultar que no era fresca, el bullicio.

Otávio nunca tuvo una segunda casa, era un hombre reacio a todas las calles.

Belo Monte puso a Otávio das Chagas en la calle, lo que significa que lo echaron fuera.

Otávio das Chagas es un habitante de fuera, del exterior. También del exterior de sí mismo.

Por estar fuera y dentro, Otávio das Chagas y tantos otros son refugiados en su propio país.

Ribereños como él contienen en el cuerpo una larga saga que comenzó en la sequía y se inundó. Sus antepasados fueron llevados a la selva amazónica desde el nordeste de Brasil a finales del siglo XIX, para extraer látex y elaborar caucho. Huían de la aridez de la tierra, del hambre y de siglos de servidumbre a manos de los coroneles, de sus manos llenas de anillos. En la selva los patrones los sometieron a relaciones laborales muy parecidas a las de la esclavitud.

Durante la Segunda Guerra Mundial, otro ejército de pobres nordestines fue llevado a la selva para producir caucho para los aliados. Cada vez se sacaba a los trabajadores de la sequía y se los llevaba a la humedad de la selva, y en cuanto los beneficios caían en picado, se los abandonaba allí. Los trabajadores crearon en aquel lugar un modo de vida que hizo del margen —el del río y el del país oficial— una experiencia que ya no era de exclusión, sino de libertad. Esa experiencia, la de subvertir el margen, es el modo de vida que denominamos «ribereño», la gente del entremundos.

Navegar entre los mundos teniendo como frontera sólo el cuerpo del río se convirtió en una estrategia de supervivencia. En el río, las fronteras son puro movimiento. No represan, no limitan, no hieren. Son fluidas. Los ribereños pescan y cazan, pelan castañas de Brasil, recogen *açaí*, plantan cultivos, hacen harina y a veces crían gallinas. Pueden extraer látex si el precio es bueno y buscar oro cuando corre el rumor de que hay; en el pasado cazaban muchos jaguares y gatos monteses

porque los blancos querían las pieles. Viven entre la selva y la calle, entre dos mundos.

No hay «o» en la vida ribereña, sólo «y». Sólo suman. Ser ribereño es estar aquí y allí. Es ser esto y también aquello. Es ser indígena y también no serlo. Es ser quilombola y también no serlo. Es y no es; e incluso cuando no es la resta es suma, porque lo que no es también acrecienta, pasa a formar parte del cuerpo.

Ser ribereño, habitante de las riberas, es ser múltiple.

Ellos, que eran pobres, al ser abandonados en la selva por los patrones como carne barata y sobreexplotada, se apropiaron del propio cuerpo.

Es frecuente oír a los descendientes de esos primeros caucheros proclamar con orgullo: «Nunca me han dado órdenes.»

O: «Nunca he tenido un empleo.»

La libertad consiste en moverse.

Por el río, por las tareas, por los deseos.

Pero ¿cómo moverse en un río represado?

Cuando aumentó la presión por la tierra en la Amazonia y los invasores blancos avanzaron hasta los márgenes con sus pistoleros, muchos ribereños emigraron desde los márgenes del continente a las islas del Xingú.

Era el último reducto de resistencia.

No de una vida, sino de una saga. De la sequedad de las tierras nordestinas a los excesos de los ríos amazónicos.

Y entonces Belo Monte inundó las islas.

Y los ribereños se vieron reconvertidos en pobres, esta vez urbanos.

Les pregunté a algunos qué significa ser pobre.

«Ser pobre es no tener elección. No poder elegir qué comer, adónde ir y de dónde venir, qué hacer o no hacer.»

Ser pobre es no tener elección sobre tus deseos.

Les pregunté qué significa ser rico.

«Ser rico significa no necesitar dinero.»

También hay que entender eso.

Los ribereños no sólo son víctimas de una idea de desarrollo que

mata.

Ésa es una mirada reductora de la enormidad de lo que son.

Los ribereños del Xingú y de otros ríos amazónicos llevan la insurrección en el cuerpo.

Son la encarnación de la revuelta.

Mientras Brasil atravesaba diferentes períodos de su historia oficial —dos dictaduras, la del Estado Novo (1937-1945) y la empresarial-militar (1964-1985), iniciada por el golpe de 1964, y también dos redemocratizaciones—, los olvidados ribereños de la selva llevaron a cabo una revolución literalmente «en los» márgenes del río y también «al» margen del Estado.

Se convirtieron en una experiencia singular.

No como entes de la selva. Sino como «entres».

Y entonces el Estado, el mismo que cien años antes había arrojado a sus antepasados a la selva, volvió para expulsarlos de allí.

El Estado volvió no para garantizar derechos, sino para construir ruinas. Y las islas-quilombos se convirtieron en agua. Los árboles muertos extienden sus escuálidos brazos hacia el cielo, transformados en estatuas de la desesperación. Y la piel del río se pudre. Ahora el agua huele a cadáver.

Escucho las vidas represadas del Xingú. Y fracaso en el intento de convertirlas en palabras. El fracaso es condición de quien escribe. La vida siempre escapa. La vida desborda, la vida es más grande.

La vida fluye en la palabra, pero no acepta ser represada por ella. La vida es un río que no se somete a las centrales hidroeléctricas.

El río Xingú me enseñó que escribir es un acto del cuerpo y en el cuerpo. Desde entonces, lo sé. Lo único que puedo ofrecer soy yo misma, este cuerpo hecho de palabras-cicatrices que, al escribir sobre otres, tatué en mí. Como una transmutación, el destino ineludible de la narradora de historias que, al escribir sobre el papel o la pantalla, escribe también sobre su propio cuerpo, con tinta de sangre. Es ese cuerpo, agujereado por letras, trágicamente insuficiente, el que inscribo aquí.

Éste es mi cuerpo presente.

5

pueblos-selva: la alianza de entes y entres

Elegí hablar de los ribereños a partir de la catástrofe llamada «Belo Monte» —el capítulo más reciente del enorme proyecto de construir ruinas en la Amazonia—, porque la confrontación está en el origen de esta singular población. El estilo de vida de los ribereños nace como una respuesta maravillosamente creativa a la violencia del Estado en su clásica asociación con las élites depredadoras. A finales del siglo XIX, los hombres —porque en general sólo llevaban hombres para trabajar en la extracción de látex— fueron arrancados de su paisaje —la región semiárida del nordeste—, y arrojados a la selva, contra la selva. Estos hombres mataron a indios a la vez que aprendieron de ellos. Violaron a indias y también las amaron, y con ellas tuvieron hijos y formaron familias. Cuando en la segunda década del siglo XXI llega Belo Monte, ya encuentra a otras personas.

La construcción de la central hidroeléctrica en uno de los grandes ríos de la Amazonia representa la misma asociación del pasado, la del Estado con las élites depredadoras. Esta vez, sin embargo, no encontraron habitantes transitorios, sino una población que se había convertido en selva con el choque entre los dos mundos. Y que hoy, también en la legislación, es reconocida como comunidad tradicional. La aridez de la que proceden sus antepasados es memoria, pero —muy importante— no es origen.

Los que se hacen llamar «ribereños» nacieron allí, del enfrentamiento con la selva. Son una victoria de la selva que los volvió parte de ella, absorbiéndolos dentro de su cuerpo y mezclándolos con sus fluidos. Los ribereños han hecho de la frontera de los mundos, de los entremundos, resistencia e insurrección. Este nacimiento los aproxima a los quilombolas, que también se forjaron en la selva y en distintas

geografías, no como hijos de la esclavitud, sino de la revuelta. África, en un sentido mucho más amplio que el que le confiere la geopolítica colonialista, es memoria para los quilombolas, pero no es origen.

Con muchos motivos para desconfiar unos de otros, y también con mucha sangre derramada en su pasado, ribereños e indígenas, y en algunas regiones también los quilombolas, se unieron por primera vez para oponerse a la construcción de las grandes centrales hidroeléctricas: una vez más un proyecto de inspiración colonial que contribuía a la destrucción de la selva. Y esto ocurrió en la segunda década del siglo XXI, y no fue bajo la dictadura empresarial-militar del siglo XX, sino durante el Gobierno más izquierdista propiciado por la redemocratización de Brasil.

Esta alianza inédita se materializó en todos los frentes de batalla contra las represas. El símbolo de esta alianza es la autodemarcación del territorio Sawré Muybu, de la comunidad munduruku, un monumental esfuerzo que hicieron conjuntamente los indígenas y los ribereños en 2014. Ésta fue seguida por la autodemarcación del territorio ribereño de Montanha-Mangabal, también hecha por los ribereños y los indígenas. Era la alianza de los pueblos de la selva contra el mundo blanco que quería destruirlos, era el rechazo a ser convertidos en un genérico llamado «pobres» en las periferias de las ciudades amazónicas. Lucharon como selva, y llamaron a los blancos «otros». Entes y entres contra otros, ésta ha sido la gran guerra de las últimas décadas, pero la mayoría de los brasileños, incluida gran parte de la prensa, han preferido ignorarla y extasiarse con superproducciones como *Guerra de tronos*, sin advertir y sin dar verdadero sentido a una historia fantástica que estaba ocurriendo en su propia época y, al menos geográficamente, mucho más cerca.

Ahora que ya he presentado a los quilombolas y los ribereños que, junto con los grupos indígenas, forman parte de la composición humana de la selva, dejaré de llamarlos «pueblos de la selva» y pasaré a llamarlos «pueblos-selva». Considero que a partir de este momento una de las premisas de este libro resulta obvia: el hecho de que la selva no les pertenece (ni a ellos ni a nadie), razón por la cual nunca he

utilizado la expresión «la selva de los pueblos», incluso por una imposibilidad lógica y conceptual: cuando la selva pasa a pertenecer a los seres humanos, en el sentido de propiedad, deja de ser selva. La propiedad presupone la aniquilación del cuerpo. Así, lo que puede pertenecer a les humanes ya no es selva, sino sus ruinas. Lo que puede pertenecer a les humanes es campo de soja, pasto para el ganado, central hidroeléctrica, ferrocarril y carretera. La selva es, por definición, un constante intercambio. Personas humanas y no humanas la plantan, y la selva las planta a ellas. El concepto de propiedad es tan extraño como incompatible con la selva. Al estar sometido a él, la selva se convierte en un no ser.

Empecé este libro y he llegado hasta aquí hablando de «pueblos de la selva», expresión y concepto que suelo utilizar en mis artículos, en los que no tengo ni tiempo ni espacio para profundizar. Pueblos de la selva implica que son los pueblos los que pertenecen a la selva, y no la selva la que pertenece a los pueblos. La preposición «a» marca la diferencia. Para ser considerado y reconocido como pueblo de la selva, hay que encarnar dos transgresiones al sistema capitalista. La primera es que ser pueblo de la selva no tiene nada que ver con propiedad, sino con pertenencia, que son cosas radicalmente distintas. La segunda es que quienes pertenecen a la tierra son las personas humanas, y no al revés.

Cuando entendemos algo de los cientos de pueblos indígenas diferentes, lo que los une, y cuando comprendemos el origen de ribereños y quilombolas, alcanzamos otro nivel de conocimiento. Estos pueblos no poseen la selva, la formulación es clara. Ahora bien, afirmar sólo que pertenecen a ella sigue sin ser del todo exacto. No pertenecen a la selva, sino que son selva, porque ser ribereño, quilombola e indígena, más allá de cualquier categoría, significa entenderse a uno mismo como naturaleza. Por lo tanto, no son pueblos de la selva, sino pueblos-selva. Suprimimos las partículas de pertenencia («de la») para que también se puedan reintegrar al lenguaje.

Este cambio que la realidad opera en el lenguaje —y el lenguaje opera en la realidad— es una operación política fundamental para definir el futuro. Llega hasta la raíz de la disputa por la Amazonia. La

pandemia de coronavirus pone de relieve lo que ya había explicitado la crisis climática: no superaremos el mayor desafío de la historia humana en este planeta sin modificar nuestra manera de pensar. No escaparemos del abismo si seguimos con el mismo pensamiento que nos llevó a él: blanco, patriarcal, masculino y binario. Hay que escuchar a los que fueron silenciados, y que aun silenciados han resistido como colectivo, pese a sufrir un constante genocidio, aquellos que el pensador indígena Ailton Krenak define como «una subhumanidad, personas que viven aferradas a la tierra». Según sus irónicas palabras:

> ¿Cómo hemos construido la idea de humanidad a lo largo de dos mil o tres mil años? [...] La idea de que los europeos blancos podían salir a colonizar el resto del mundo se sustentaba en la premisa de que había una humanidad iluminada que necesitaba salir al encuentro de la humanidad oscurecida, llevando a sus miembros a esa luz increíble [...]. ¿Cómo justificar que somos una sola humanidad si más del 70 % está del todo alienado del mínimo ejercicio del ser? Se los llama «bárbaros» para poder civilizarlos e integrarlos en el club de la humanidad. Pero la humanidad es una batidora. Si sobrevive, luchará por los trozos del planeta que no se haya comido. Esta abstracción civilizadora suprime la diversidad, niega la pluralidad de formas de vida, de existencia y de hábitos. Ofrece el mismo menú, el mismo patrón y, si es posible, la misma lengua.

Así pues, amazonizarse significa transformar el lenguaje y, con él, la estructura del pensamiento. Los indígenas fueron los primeros en llamar la atención sobre la crisis climática, décadas antes que los científicos. En 1989 la estrella del pop británica Sting emprendió una gira por diecisiete países con Raoni Metuktire para ayudar a amplificar la voz de líder kayapó. Raoni llevaba mucho tiempo repitiendo el mismo contundente mensaje: «Si los incendios continúan, aumentará el viento, el sol se calentará demasiado, la Tierra también. Todos, no sólo los indígenas, dejaremos de respirar. Si se acaba con la selva amazónica, todos seremos silenciados.»

Los indígenas han sentido la deformación del planeta en sus huesos, literalmente, ya que entenderse como naturaleza no es retórica, sino existencia. No sólo se alteraba la morfología del planeta sino también la

morfología del propio cuerpo indígena como naturaleza expandida. El problema es que los blancos no comprenden el lenguaje de los no blancos. Y es un hecho que va más allá de ser incapaz de entender el idioma; para eso todavía existe la posibilidad de la traducción. Lo que los blancos no entienden es el lenguaje de los no blancos, algo mucho más amplio. Y como no lo entienden, lo ridiculizan. Muchos intelectuales brasileños y de los países que visitaron, ridiculizaron a Raoni y Sting porque sencillamente no entendían un lenguaje diferente y creyeron que se trataba de «cosas de indios».

Cuando un indígena dice que el río es su abuelo, significa que es su abuelo de verdad; no habla de modo ingenuo, como algunos pueblos de la llamada «prehistoria de la civilización», como creen algunos adalides de la ignorancia. Al contrario. Esta forma de entender la vida y el lugar que cada uno ocupa en ella es mucho más compleja. Es otra forma de relacionarse con todos los demás seres y de establecer intercambios con ellos; no intercambios monetarios ni monetizables, cabe señalar.

El colapso climático se origina a partir de este enorme malentendido: una minoría dominante que entiende el río, la montaña, la tierra como recurso y mercancía, y que por tanto cree que puede disponer de ellos a su antojo, quitándolos de un sitio y poniéndolos en el otro, matando una parte aquí para aumentar el PIB allá, y así sucesivamente; mientras que las voces de un caleidoscopio de otros pueblos a menudo son silenciadas por armas de fuego, porque esos pueblos insisten en que los llamados recursos y mercancías son en realidad «otros seres», ni más ni menos importantes que los seres humanos, y que la propia existencia colectiva en el planeta sólo puede garantizarse a partir de este entretejido de intercambios dinámicos.

Cuando hablo de escuchar a quienes siempre han sido tratados como subalternos, no me refiero sólo a abrir los oídos, sino a compartir el poder. Lo que llamamos civilización ha sido protagonista de un momento único: aquel en que la especie que siempre temió la catástrofe se convirtió en la catástrofe que temía. Lo que llamamos humanidad es una minoría dominante que ha convertido a la especie en una fuerza de destrucción capaz de alterar el clima del planeta y, a partir de ese

cambio, transformar la propia morfología de la única casa que compartimos todos.

No se trata de retórica, ni de un discurso de soñadores ajenos a la realidad, como les gusta señalar a los «realistas», cuando son ellos quienes están fuera de la realidad, caminando con zapatos de arrogancia hacia el abismo que han cavado con sus pies. No sé cómo puede haber pruebas más elocuentes —pruebas, no evidencias— de que si seguimos confiando en la forma de pensar que nos ha llevado a la crisis climática no haremos más que aumentar, en el presente, la hostilidad del futuro próximo. Ha llegado el momento de que nos dejemos guiar por aquellos que han resistido a la fuerza destructiva de la humanidad, por quienes saben convivir con todas las demás personas, humanas y no humanas.

Hay un propósito explícito en la trama de este libro, que es también una invitación a la amazonización del mundo, mucho más allá del territorio geográfico de la Amazonia: es hora —y puede que sea la última oportunidad— de escuchar a los que fueron calificados de bárbaros, a los que fueron relegados a la condición de subhumanidad en el proceso colonizador que a lo largo de los siglos sólo ha cambiado su estética, no su ética. Y es hora de escuchar no por condescendencia o compasión, sino movidos por un último instinto de supervivencia. Y, quizá, si tenemos suerte, aquellos cuyas vidas fueron tantas veces destruidas por los que se autodenominan civilizados acepten enseñarnos a vivir después del fin del mundo, a pesar de todo lo que hemos hecho contra sus cuerpos.

87

entremundos

En su libro *Es hora de actuar: un manifiesto*, la activista por el clima Carola Rackete afirma con razón:

> Se trata de un reto sin precedentes, para el que necesitamos la cooperación de todas las personas con mentalidad democrática. Sólo hay dos caminos a seguir: o destruimos el equilibrio de los ecosistemas de la Tierra —¡lo que sencillamente no es una solución!— o impulsamos una transformación global, un cambio radical del sistema, que hará que la sociedad, al final, sea muy diferente de lo que es ahora.

Carola se hizo mundialmente famosa en 2019 cuando se enfrentó al ultraderechista Matteo Salvini, entonces ministro del Interior de Italia, y atracó en el puerto de Lampedusa con cuarenta y dos refugiados procedentes de Libia. Fue detenida y después puesta en libertad.

Nos conocimos a bordo de un barco de Greenpeace en la Antártida, en enero de 2020. Participábamos en una expedición científica para investigar el impacto de la crisis climática en poblaciones de pingüinos, además de cartografiar ballenas, esos seres que no caben en algo tan precario como las palabras. Carola cree que tenemos que enfrentarnos directamente al sistema capitalista porque nuestra única oportunidad es crear otro tipo de sociedad. Y hacerlo rápido, ayer.

Aborda la emergencia climática desde la perspectiva de los derechos humanos y desafía el punto de vista hegemónico al defender que las ciencias sociales representan un papel fundamental en la lucha contra el sobrecalentamiento global y la extinción masiva de las especies.

> No es necesario discutir la información científica, ya la conocemos: el 99 % de los científicos afirman que la crisis climática ha sido provocada por

> nuestra especie. Tenemos que discutir cómo podemos crear rápidamente una sociedad mejor que ésta, que ha llevado al planeta al agotamiento. Puede que el futuro sea muy difícil desde un punto de vista climático, pero tenemos la oportunidad de crear una sociedad más justa.

Hablamos durante más de dos horas en la enfermería del barco, el único lugar donde teníamos cierta privacidad, y le pregunté cómo crear un nuevo tipo de humano. Carola fue categórica: «El problema no es la desobediencia civil, sino la obediencia.» Es hora de actuar, y actuar es desobedecer, pero desobedecer es más difícil de lo que parece. Conformados como estamos al sistema capitalista, que ha estructurado nuestro lenguaje y nuestro pensamiento, tenemos que enfrentarnos a nosotros mismos día tras día. Carola es una de esos nuevos seres humanos que ha forjado la emergencia climática: su casa está dondequiera que deje su mochila, no mata ningún animal para comer o vestir, viste la ropa que le dan en los barcos donde trabaja en misiones científicas o en causas socioambientales y humanitarias, la mayoría de las veces de forma voluntaria. Alemana de nacimiento, se ha convertido en un ser humane con muchos límites y ninguna frontera.

Carola forma parte de una comunidad global de personas que sólo consumen lo mínimo posible, que ya han sido detenidas debido a sus acciones de resistencia por los déspotas del mundo en diferentes países y cuya familia es la población de todo el planeta. Hablo de Carola para que entendáis a qué clase de desobediencia me refiero. No todo el mundo puede y quiere ser Carola, pero desobedecer, al nivel que sea, es un acto profundo y profundamente difícil. Y también ineludible si queremos tener un futuro en el que sea posible vivir.

Convivir con gente nueva en la frontera de la resistencia climática durante quince días a bordo de un navío de combate ecológico ha sido una de las experiencias de alegría más importantes que he vivido. Alegría de compartir, alegría de no tener que explicar todo el tiempo por qué no podemos destruir la única casa que tenemos, alegría de encontrar un lugar en la ausencia de lugares del mundo. Alegría de pertenecer, yo, que vivo sin pertenecer. También me amplió la conciencia sobre mi huella en el planeta.

Conocemos la huella de carbono: cuánto devoramos nuestra casa común cada uno de nosotros porque vivimos en un sistema capitalista en el que, cada vez que nace un niño, también nace un consumidor. Algunos, como yo, nos esforzamos por disminuir esa huella, reduciendo el rastro de destrucción que legaremos a las generaciones futuras. Y por muy grandes que sean los esfuerzos, fracasamos, porque el sistema capitalista nos acorrala por todos lados.

Del mismo modo, para llegar a la Antártida tuve que coger un avión, y el barco en el que luchamos utilizaba combustible fósil. Activistas como Carola Rackete cambian radicalmente su modo de vida para salir de la prisión del sistema en la medida de lo posible, pero saben que sólo conseguiremos alcanzar una sociedad que deje de devorar su propia casa acabando con el capitalismo.

Yo venía de una experiencia de lucha contra la destrucción explícita, contra la motosierra que tala árboles centenarios, contra el fuego que incinera la selva, contra Belo Monte, que seca la Volta Grande do Xingú, contra el maltrato de los grandes ríos que huelen a cadáver, contra los disparos que atraviesan los cuerpos de los defensores de la Amazonia. Y de pronto me vi arrojada a ese mundo azul, porque la Antártida no es un continente blanco, sino azul, como la Tierra que vio el ruso Yuri Gagarin al ser el primero en observarnos desde el espacio. El hielo tiene tantas tonalidades y matices de azul que nuestros ojos no son capaces de procesarlos. En este mundo, el simple hecho de pisarlo parece una descortesía, una decisión muy difícil de tomar, porque hay que tener muchos motivos para poner un pie en la Antártida.

Cada vez que dejábamos el barco para detenernos en alguna isla, teníamos que desinfectarnos por completo, todo el cuerpo, cada centímetro de nuestra ropa, sobre todo las suelas de las botas. Cualquier microorganismo extraño podía producir la alteración de todo el ecosistema. Tardé días en estar segura de que tenía derecho a hollar el paisaje más bello que hayan captado mis sentidos, y siempre que lo hacía, examinaba el suelo antes de colocar un pie. La Antártida es la experiencia más cercana a un planeta sin humanes que es posible vivir, una experiencia de belleza a un nivel que ni siquiera sospechaba que

existiera.

Cada paso pesaba mucho más que mi cuerpo, porque era plenamente consciente de lo que significaba. Migrando desde la tierra angustiada de una Amazonia cada vez más cerca del punto de no retorno, me adentraba en el lugar menos tocado de la Tierra. Menos tocado y, aun así, derritiéndose día tras día por culpa de las acciones de la minoría dominante de humanes. El estruendo de los glaciares convirtiéndose en agua acompañó mis pasos desde el principio hasta el final de la travesía. Un estruendo que te hiela por dentro.

En mi proceso de amazonización —o de desblanqueo— creo que tenemos que ser aún más radicales de lo que propone Carola Rackete en su contundente libro. Debemos defender no sólo los derechos de las personas humanas, sino también los de las personas no humanas. O ampliar el concepto de humanidad a toda la otra gente que habita este planeta. La famosa crisis de las democracias occidentales, de la que tanto se ha hablado en la segunda década de este siglo, es una crisis de democracia selectiva, ya que la democracia nunca se ha consolidado del todo, ni siquiera en los países en que un gran número de personas disfrutan de un considerable conjunto de derechos.

La democracia selectiva sólo ha llegado a una pequeña parte de las poblaciones humanas, dejando fuera a todas las demás. Esta paradoja es más que evidente en Brasil. Aun así, no basta con ampliar la democracia a las personas humanas hoy excluidas de ella. También hay que llevar la democracia a las personas no humanas. No sólo a los que llamamos animales, sino también a los ríos y océanos, montañas y bosques. Estos entes no pueden votar, pero es preciso desarrollar herramientas y figuras jurídicas capaces de representarlos en todos los foros e instituciones democráticas. Así como los abogados defienden a seres humanes muy diferentes a ellos y los fiscales acusan a corporaciones en nombre de comunidades a las que no pertenecen, abogados y fiscales también pueden actuar en nombre de una persona no humana, de una selva, de un río o montaña o incluso de los océanos.

Esta humanización de la justicia, que sólo puede conseguirse ampliando la definición de humane, ya es visible en el concepto de

ecocidio. A instancias de la sociedad, un creciente número de juristas está presionando a la Corte Penal Internacional para que lo incluya en el Estatuto de Roma como quinto crimen contra la humanidad. El ecocidio como la muerte de la casa-planeta.

El 10 de septiembre de 2021 formé parte del Tribunal Permanente de los Pueblos que comenzó a juzgar el ecocidio del Cerrado y el genocidio cultural de los pueblos que viven en la región, un vasto bioma de sabana tropical que podría desaparecer en los próximos años. Allí defendí una nueva interpretación: que todo ecocidio es un genocidio, y todo genocidio es un ecocidio. Dado que les humanes forman parte de la naturaleza —y no son algo ajeno a ella, como la doctrina capitalista nos induce a pensar— no hay manera de separar estos dos crímenes ni sus consecuencias en un planeta donde todo es interdependiente. En este sentido, también debemos ampliar a todos los pueblos el concepto de genocidio, más allá de les humanes. Ecocidio es el concepto que responde a los desafíos de la justicia climática, pero me parece necesario tener el valor de repensarlo utilizando un nuevo lenguaje.

Para hacer frente a la emergencia climática, debemos completar la descentralización de la persona humana que inició Galileo cuando apartó la Tierra del centro en torno al cual supuestamente giraba el Sol y la colocó en el lugar que le correspondía; la siguió Darwin, al demostrar que no éramos el centro de la creación de un dios, sino el resultado de la selección natural, la adaptación y la evolución, igual que las amebas, las moscas y los ratones; Freud continuó al señalar que el inconsciente es determinante en nuestra existencia y que, por tanto, nuestra célebre conciencia ni siquiera controla sus propias decisiones.

Sólo existimos en relación con todas las demás personas, las que están fuera de nosotros y las que están dentro. En el interior, conviene recordarlo, no sólo las pulsiones, sino también las bacterias influyen en nuestras decisiones y acciones. Para garantizar un futuro menos hostil, los seres humanos deben renunciar a la centralidad y la jerarquización que han condenado la vida en el planeta. Dentro de poco tendremos que ser capaces de instaurar una sociedad igualitaria y horizontal. La experiencia de muchos pueblos indígenas, que se reconocen y

posicionan a partir de una intrincada red de relaciones e intercambios con todos los demás seres, visibles e invisibles, es una rica fuente de inspiración y conocimiento.

En este sentido, vuelvo a la formulación más difícil, y que acostumbra a provocar malestar incluso en públicos ecologistas. La selva no pertenece a nadie. No pertenece a un país o países, ni a lo que llamamos humanidad. La selva ni siquiera pertenece a los pueblos de la selva, ya que, si un pueblo de la selva cree poseer la selva, deja de ser un pueblo de la selva: o se ha vuelto blanco, o se ha vuelto pobre.

La Amazonia, en su sentido más amplio, se pertenece a sí misma, y todos formamos parte de ella. Para las generaciones que han sido preparadas y adoctrinadas para verse a sí mismas como consumidores, clientes y propietarios, esto suena a la afirmación de una lunática. Pero, creedme, lo que llamamos mundo no nació ni con cercas ni con estanterías. Tampoco con seres humanos.

Carola Rackete me habló de la «solastalgia» mientras pilotaba el barco entre bloques de hielo antártico. No conocía este término que describe la melancolía que he sentido durante tanto tiempo en la Amazonia y que se acentuó en ese mundo que se derretía literalmente ante nuestros ojos. Este concepto, propuesto por el filósofo australiano Glenn Albrecht, me ha ayudado a descifrar mi persistente pregunta sobre qué es una casa. La solastalgia es la nostalgia de un mundo que sabemos que en breve será otro. Es esa añoranza que sentimos no porque nos encontremos lejos de casa, sino por estar dentro de ella y saber que pronto dejará de existir. La solastalgia nos hacía temblar cada vez que los glaciares retumbaban en el mar, y me producía escalofríos a cuarenta grados cada vez que el humo anunciaba que estaban incendiando otra parte de selva.

12

la conversión de pueblos-selva en pobres

El concepto de «pobre» es estratégico para entender la Amazonia y el sistema que ha provocado la crisis climática. Todo el espectro ideológico, desde la extrema derecha hasta la extrema izquierda, divide el mundo entre pobres y ricos, ya que se trata de un importante concepto en la tradición de pensamiento en la que se inscribe el Occidente de origen europeo.

En el capitalismo, ser pobre o ser rico es algo que está directamente relacionado con la cantidad y la calidad de los bienes materiales, lo cual convierte a los pobres en una categoría homogénea, un genérico llamado «pobres», una figura que todos creen conocer y saber quién es y lo que desea. Se supone que los pobres, todos ellos, quieren consumir y, por supuesto, enriquecerse.

El hecho de aplicar la falsa categoría genérica de «pobres» a esta multitud heterogénea de personas que constituye la mayoría de la población humana mundial es fundamental para el funcionamiento del capitalismo. Ni siquiera la izquierda más radical cuestiona el concepto de pobreza. Al contrario, se considera una condición que hay que superar sólo desde el punto de vista material; como concepto, como *ethos*, casi nunca se cuestiona.

El centroizquierda populista que ocupó Gobiernos en países latinoamericanos en la primera década de este siglo, como el Partido de los Trabajadores en Brasil, creía representar a los pobres y defendía, al menos de manera oficial, un Gobierno para los pobres. La religión más poderosa de Occidente, el catolicismo, se basa en un discurso sobre los pobres, «de ellos es el Reino de los cielos». Buena parte del evangelismo neopentecostal, la parte que yo prefiero llamar «evangelismo de mercado», la que lleva desde la segunda mitad del siglo XX ganándose

las almas mundanas y llenando los bolsillos de los pastores, adopta la teología de la prosperidad, aquella en la que la riqueza es una bendición de Dios y dar dinero a la Iglesia puede enriquecer a un pobre aquí, ahora, en el reino terrenal.

A pesar de las diferencias entre los actores que entablan el debate sobre la riqueza y la pobreza en diferentes ámbitos —religioso y cultural, económico y político— esta discusión ideológica versa casi en exclusiva sobre cómo superar la pobreza. Aunque existen diferentes interpretaciones sobre sus causas y soluciones, hay escasas discrepancias sobre el concepto en sí, más allá de la cantidad de dólares al día que trazaría la línea entre la pobreza y la miseria.

Los pueblos-selva, los que han permanecido «aferrados a la tierra», desafían frontalmente esta interpretación del mundo. Y la desafían con su mera existencia, con su propia forma de vida. No encajan en el binomio pobres/ricos. Cuando se les pide que se definan, confunden los conceptos, al asegurar, como ya he mencionado antes, que ser rico es no necesitar dinero —lo que en su caso significa que la selva tiene todo lo que necesitan— y que ser pobre es estar alienado por tus propios deseos; por ejemplo, tener un jefe y tener que trabajar cuando éste quiera. En este sentido, considerarían muy pobre a un alto ejecutivo de una empresa transnacional conectado en modo trabajo 24 horas al día, 7 días a la semana, en un ambiente climatizado, rodeado de muebles de diseño, vestido con ropa de marca, que se mueve de un sitio a otro en helicóptero y *jet* privado, que usa aparatos tecnológicos de última generación.

Los ribereños pueden levantarse por la mañana con ganas de pescar e ir a pescar. Pueden cambiar de idea y, en lugar de ir a pescar un día, ir a pescar diez. Pueden dirigirse a sus campos de subsistencia o decidir hacer otra cosa, o no hacer nada y dejarlo para el día siguiente. Pueden vivir durante años en algún recodo del río y, por alguna razón o simplemente porque les apetece, optar por establecer su hogar en otra orilla. Incluso pueden decidir trabajar para algún hacendado en caso de necesitar dinero por algún motivo, pero lo dejarán en cuanto alcancen su objetivo. La vida consiste en vivir, no en acumular. En su condición

de naturaleza dentro de la naturaleza, no les falta nada esencial.

Para expulsarlos de la selva, la persistente colaboración entre los diferentes Gobiernos y las élites depredadoras del mundo blanco tiene que deforestarlos, empobreciéndolos. Ésta es la forma más eficaz de desarraigarlos de esas codiciadas tierras para poder especular y producir en ellas materias primas, soja, carne, minerales. A menudo también se hacen prospecciones, no sólo en busca de oro, sino también de sobornos, siempre presentes en los grandes proyectos. La corrupción es una actividad extractiva muy popular en la Amazonia y en las relaciones entre los diferentes Gobiernos y el empresariado brasileño. La cultura del soborno está muy extendida en el sector privado, en especial entre las constructoras. Así fue durante la dictadura y así continúa siendo bajo la democracia.

Dado que el genocidio clásico, el exterminio de los cuerpos, ha encontrado en este siglo un mayor número de obstáculos morales, se ha perfeccionado la maquinaria de convertir a los pueblos-selva en pobres. En un mundo globalizado y conectado por internet, asesinar a más de ocho mil indígenas, como hizo la dictadura hace sólo unas décadas, puede entorpecer las relaciones comerciales con otros países, así como dar lugar a acusaciones ante la Corte Penal Internacional. Ahora es más difícil ocultar crímenes de Estado, lo cual no significa que haya cesado el exterminio de quienes se interponen en el camino de las grandes corporaciones y las élites depredadoras, sino que sus agentes tienen que encontrar formas en las que no haya derramamiento de sangre ni un gran número de cadáveres, en especial imágenes de cadáveres. Las sensibilidades más delicadas de esta época —y una hipocresía desarrollada a costa de anabolizantes subjetivos— requieren acciones más sutiles.

El proceso de construcción de Belo Monte, impuesto a los pueblos del Xingú, se planificó de manera perversa. Expulsar a un pueblo de la selva es matarlo, y no hay reparación capaz de compensar la muerte cultural, que en algunos casos va seguida de la enfermedad y el fallecimiento. Aun así, la indemnización que algunos recibieron resultó insuficiente incluso para garantizarles una vivienda mínimamente

digna para los estándares urbanos, cerca del río y del centro de la población, donde pudieran encontrar trabajo y acceder a los escasos servicios públicos disponibles en Altamira, la mayor ciudad de la región.

Cientos de familias se descubrieron pobres literalmente de la noche a la mañana. Como Antonio y Dulcineia, a quienes conocí en 2017. La pareja de ribereños vivía en una isla del Xingú. Expulsados por Belo Monte, se fueron a vivir a una casa alquilada con cuatro habitaciones, pero con una sola ventana. Una sola ventana para toda la casa. Y esta única ventana tiene rejas, pues viven en las afueras de Altamira.

Cuando empezaban a sentirse aplastados entre las paredes, Antonio y Dulcineia descubrieron el hambre. No encuentran palabras para explicar el hambre. Cuando les pido que la describan, los ojos de Antonio, este hombre de unos sesenta años que no conocía la vida en la ciudad, se humedecen. Y Dulcineia Dias, que me dice que tiene cincuenta y dos años, se encoge en un rincón de la estancia, con la espalda pegada al cemento agrietado de la pared. «Hambre» es una palabra que sólo tiene sentido para quienes no la experimentan. Para quien la vive, es una palabra que no se dice. Recuerdo a Carolina Maria de Jesus, la primera mujer procedente de una favela que se convirtió en escritora en Brasil, en los años sesenta. Escribió que el hambre es amarilla. Sólo entonces, con las palabras de Carolina en la cabeza, pude entender mínimamente lo que hasta entonces me parecía incomprensible. Las edades que Antonio y Dulcineia dijeron tener coinciden con las que figuran en sus documentos de identidad, ahora siempre a mano, porque se han vuelto pobres, y los pobres tienen que demostrar con papeles quiénes son.

Al volverse pobre, Antonio, que nunca había pensado en retirarse, «porque no necesitaba hacerlo», se jubiló para poder alimentar a su mujer, a su hija menor y a su nieto. Entró en el mundo de los papeles, primero firmando su propio desahucio sin saber lo que firmaba, luego convirtiéndose en beneficiario de una pensión que sólo comenzó a necesitar al volverse pobre, pensión que más tarde lo obligaría a arriesgarse a ir al banco, ya desnutrido y enfermo, durante la pandemia

de coronavirus. El alquiler y la factura de la luz devoraban más del 70 % de su pensión. Sobraban unos céntimos diarios por persona. Y, al contrario que en la selva, en la «calle» hay que pagar por todo.

En verano la sensación térmica en Altamira sobrepasa los 40 ºC. Y en invierno, época de lluvias, puede superar incluso los 30 ºC. Antonio y Dulcineia viven sin nevera y sin ventilador en su casa de una sola ventana, lo que significa que ni siquiera tienen agua fría ni forma de conservar los alimentos. La decoración principal de su comedor es un fotomontaje de su hija pequeña y sus dos nietos, ella de princesa, ellos de soldados armados, sobre un falso fondo de un paisaje de Disney. Retratos, y también delirios.

Cuando el embalse de la central hidroeléctrica empezó a llenarse, Antonio fue testigo de cómo se ahogaban los animales de la selva. Monos, agutíes, armadillos y osos perezosos se lanzaron al agua en busca de tierra firme. «Conseguimos salvar a algunos metiéndolos en la canoa, pero vimos morir a muchos», cuenta. Como parte de la selva que él también es, Antonio siente ese dolor clavado en el cuerpo. Como los animales, tampoco él ha encontrado aún tierra firme. Cuando se despierta cada día, se da cuenta de que está ahogado en la soledad de la ciudad. Si el hambre es amarilla, la soledad es seca, y Antonio descubre que es posible ahogarse en la sequedad. Cuando lo conocí, acababa de adoptar dos cachorros, porque no sabía «vivir sin animales». Pidió dinero prestado para comprar leche en polvo con la que alimentarlos. Dos criaturas desplazadas más en la familia, aferrados entre sí.

«Mi vida era mejor que la de cualquier persona de São Paulo. Si quería ir al huerto, iba, y si no quería, el huerto me esperaba allí al día siguiente. Si quería pescar, iba, pero si en vez de eso prefería recoger *açaí*, lo hacía. Tenía un río, tenía bosque, tenía paz y tranquilidad. En la isla no tenía puertas. Y tenía un lugar», asegura Antonio. Dulcineia da un paso al frente. También ella quiere hablar: «Y en la isla no nos poníamos enfermos. Aquí enfermamos de calor.»

La de Antonio y Dulcineia es una vida de primeras veces: la primera factura de la luz, la primera casa alquilada, la primera vez que deben

comprar lo que comen, la primera vez que no tienen dinero para comprar lo que comen, la primera vez que tienen hambre. «Nunca he trabajado para nadie. Siempre fui libre», repite y repite. «En el río lo sé todo, en la calle no soy nada.»

Cada madrugada, antes de las cuatro, Antonio se levanta sintiéndose asfixiado y escapa al minúsculo patio trasero, de suelo de cemento y sin plantas, pero desde donde puede verse un trozo de cielo. Antonio no se sienta, porque no tiene silla. De pie, se aferra a ese retazo de libertad, a veces llora. Y dice: «Ser pobre es vivir en el infierno.»

Otras varias docenas de familias de ribereños desahuciadas fueron arrojadas a barrios denominados con siglas burocráticas, como les gusta hacer a las empresas: RUC (Reasentamiento Urbano Colectivo). La impersonalidad de estas siglas no es más que otro truco que usan en un intento de limpiar sus acciones y quitarles una suciedad que es brutalmente personal, porque siempre van dirigidas a las mismas personas. En estos barrios, ubicados a kilómetros del centro por Norte Energia S. A., la empresa concesionaria de Belo Monte, las casas están construidas con materiales baratos y siguiendo un diseño arquitectónico que no tiene nada que ver con el modo de vida local. Apenas habían nacido cuando empezaron a desmoronarse, desde las paredes, que se caían a trozos, hasta la vida cotidiana dominada por facciones criminales.

Pasan los siglos y el proyecto colonial sigue reproduciéndose. Desde un despacho, los tecnócratas forjaron un mapa que convenía a los intereses de la compañía Norte Energia y al Gobierno; los arquitectos e ingenieros planificaron viviendas baratas que durarían tanto como las responsabilidades contractuales de las empresas, los asistentes sociales distribuyeron a las familias como si no tuvieran vida, como si no existieran lazos entre parientes, amigos, vecinos, como si carecieran de deseos y derechos. La construcción de estos RUC evoca, en miniatura, aquello que las grandes potencias europeas hicieron mucho antes en la fantasmagoría llamada «África». Así comenzó otra catástrofe.

Desarraigados de la naturaleza, desarraigados de sí mismos, separados de sus vecinos, rotos los lazos comunitarios, los ribereños se

encontraban perdidos de todo y de ellos mismos. «Dentro del río, yo era el rey. Vivir en la orilla significa caminar sobre la riqueza», me dice Raimundo Berro Grosso, y prosigue:

> No necesitaba dinero para vivir feliz. Toda mi casa era naturaleza. La madera, la paja, no me hacían falta los clavos. Tenía mi huerto donde plantaba un poco de todo, todo tipo de árboles frutales, pescaba, hacía harina para comer con el pescado. Si quería comer otra cosa cogía una de las gallinas que yo criaba, si quería carne cazaba en el bosque. Y para ganar dinero pescaba un poco más y lo vendía en la calle. Crié a mis tres hijas orgulloso de lo que era. Yo era un hombre rico.

Un buen día de 2012 que no señaló porque nunca había necesitado señalar los días, Berro Grosso se vio sorprendido por una lancha que llegó con gente extraña. Eran los hombres «de la empresa». Le dijeron que su isla iba a ser «eliminada». Siempre es curioso entender el léxico de los asesinos incruentos. ¿Cómo se puede «eliminar» una isla, un organismo vivo?

Berro Grosso respondió: «Yo de aquí no me muevo.» Entonces le dijeron que su isla quedaría bajo el agua, y que o firmaba o se hundía con ella. «Firmé un documento. Pero no sé leer. Sólo sé escribir mi nombre.»

Arrojaron a Berro Grosso a una de esas urbanizaciones de casas idénticas. La empresa bautizó el barrio con el nombre de Agua Azul. No hay agua, ya que el camino más corto hasta el río es de más de cinco kilómetros. A menudo ni siquiera sale agua por los grifos. El ribereño, convertido en indigente, ya en los primeros años presenció cómo se agrietaban las paredes de su casa.

> Me he vuelto pobre. No tengo abundancia ni entretenimiento. Ahora tengo que comprar todo lo que necesito. Sin dinero para comprar lo que quiero, compro lo que puedo. Me gusta la harina de mandioca, pero sólo tengo dinero para comprar arroz. Antes recogía cuatrocientas sandías buenas, ahora no puedo comprar ni una mala. Antes elegía el pollo que quería comer, hoy no puedo comprar ni uno. Antes tenía un río vivo, hoy tengo un lago muerto, y para llegar a él tengo que pagar el transporte.

Berro Grosso hizo su primer gesto desesperado de resistencia. Rompió la monotonía de las casas idénticas. Construyó sendos cobertizos de madera delante y detrás de su casa, al modo ribereño, confiriendo a su casa la estética de la selva. Lo pintó todo de amarillo chillón y de este modo alteró toda la calle y desafió a la empresa. Justo enfrente, donde todos los que pasan por la calle pueden verla, colocó su canoa para navegar en seco. Ese enorme objeto en el suelo de una casa urbana es como él mismo, una vida desplazada, una vida fuera de lugar, una alucinación. Fue Berro Grosso la persona que me dijo, mirando la canoa sin río, que ser pobre significa no tener elección.

87

joão da silva y el retorno del pobre

Ninguno de los ribereños que he conocido y seguido me ha dolido más que João da Silva. Cuando lo conocí, en 2015, ya había intentado matar y ahora quería morir. Yo llevaba días navegando por el Xingú en una canoa junto a su mujer, Raimunda. Para irritación de nuestros compañeros de viaje, en vez de remar, ambas nos dedicamos a hablar. O, mejor dicho, ella hablaba y yo escuchaba y lo anotaba todo en mi cuaderno.

Yo no podía remar bien desde que me había lesionado la columna vertebral en otras dos expediciones. En la primera, en 2006, acompañé a un aventurero en su travesía a pie por el desierto del Sáhara, en Mauritania, en un viaje sin GPS en el que arrastrábamos una especie de carrito lleno de agua, comida, tiendas y sacos de dormir. El segundo fue un viaje de meditación vipassana en 2007 en el que me sumergí tan profundamente en mi realidad interior que, después de diez días y doce horas en la misma posición de loto, cuando regresé a la realidad normal me encontré con un dolor espantoso y sin motricidad fina. Salí del centro de meditación flotando, el dolor debidamente separado de mí mientras yo lo observaba desde otro lugar, pero, en la práctica, incapaz de teclear en el teléfono móvil o de atarme los cordones de las deportivas.

Raimunda, la mujer sentada a mi lado en la canoa, es buena remadora, pero se había dislocado un brazo. Así que éramos dos pesos muertos ante media docena de hombres muy cabreados, la mayoría de los cuales pensaban que habíamos decidido de repente representar el papel del «sexo débil». Comprendí su frustración. Remar todo el día bajo aquel sol era realmente para los más fuertes. Raimunda y yo, sin embargo, estábamos muy vivas y remábamos por un río de historias.

Raimunda es una mujer, pero también una fuerza: una fuerza de la naturaleza. Es una de las creadoras de sentido más poderosas que he conocido en mis andanzas y navegaciones. Mientras escribo este libro, años después de conocernos, observo cómo Raimunda se ha convertido en una pensadora de la selva amazónica que llega a públicos más amplios y distantes. Ella se ve a sí misma como una pindova, una palmera que renace incluso después de que la quemen. Cuando nos conocimos en este viaje en canoa, acababa de ver cómo la empresa contratada por la concesionaria de Belo Monte para «limpiar» la naturaleza, y que los humanos pudieran crear su versión de cómo debería ser el mundo, quemaba su casa en la isla.

Todavía estaba en la carretera del río, intentando llegar a la isla para al menos recoger sus muebles y herramientas, así como para rescatar las plantas más pequeñas, cuando le prendieron fuego. No quedó nada, y ella cantó a los árboles y a las flores que no pudo salvar, protagonizando una escena en la que una mujer negra y muy delgada cantaba sola en una isla asesinada. Una escultura humana atrapada por las cenizas de su vida y de toda la vida que allí existía, en medio del inmenso y conmocionado Xingú. Raimunda cantaba para pedir perdón por todo lo que había estado vivo y había muerto, perdón por no haber podido salvarlos.

Como Socorro do Burajuba, Raimunda también es una persona de vida feroz. Y por eso sabía que estaba renaciendo cuando me contó una historia que empezó cuando, a los diez años, entró a trabajar como criada en la casa de un blanco, una esclava contemporánea. Todavía vivía en Maranhão, el estado del nordeste con los peores indicadores sociales de Brasil, donde había nacido en poco más que un pesebre. Su padre le enseñó a pisar sin hacer ruido para no molestar a los blancos. Antes de emprender nuestro viaje en canoa, Raimunda me mostró cómo sigue caminando con pies ligeros como el algodón, porque los grilletes que te ponen en el alma en la primera infancia son los más difíciles de arrancar. Convertirse en selva fue el modo como esta mujer se alzó sola en busca de un lugar, espacio y libertad.

Raimunda sigue caminando literalmente sin hacer ruido, pero ha

armado un buen jaleo en Brasil en su lucha por la justicia para los refugiados de Belo Monte, una lucha que inquieta —y mucho— a gente muy poderosa. Da discursos, canta y recita poesías, tan deslumbrante como una palmera renacida para la eterna novedad del mundo. Raimunda es también hija de varios apocalipsis, y sabía que éste era sólo uno más. El peor de ellos, el más perverso, pero mientras Raimunda tuviera imaginación, el fin del mundo no sería el final sino un medio. Raimunda es un rayo en el mundo, y fue ella quien me dio la primera pista de que el mejor instrumento político para liberar el futuro es la imaginación. La imaginación.

Raimunda había dejado a su marido João en la casa de las afueras de Altamira donde los habían metido como si fueran cosas. Los visité cuando terminó nuestro viaje. Las palabras de João me atravesaron el cuerpo como estacas, y me dolió todo el cuerpo mientras hablaba en medio del comedor de la casa que él no reconocía. Sus ojos —que yo veo azules y Raimunda verdes— estaban congelados de horror ante una imagen que sólo él podía ver, y dijo: «Sólo veo oscuridad. El agujero... el agujero de mi vida.» João sufría de exceso de lucidez.

En mi caso no descubrí el exceso de lucidez hasta que murió mi padre, la primera persona fundamental en mi vida que perdí. Todo apunta a que falleció de repente, mientras yo iba de camino a visitarlo. Aunque por una parte sabía que se estaba muriendo, porque había oído el mensaje en los bordes de las palabras y por eso había emprendido aquel viaje de más de mil kilómetros, por otra lo ignoraba. Y por eso mi cerebro no se había preparado. Primero fue el shock, los reajustes, las prisas por avisar a mis hermanos, y luego el viaje para salvar la distancia que nos separaba de nuestro padre, que ya sabíamos que estaba muerto, aunque lo mantenían respirando.

Mi hermano mayor conducía de madrugada, aún nos quedaban por delante cinco horas de carretera. Estaba muerta de frío, lo que atribuí al aire acondicionado que mi hermano había puesto al máximo para mantenerse despierto en medio de la vorágine de su mente. El frío, sin embargo, no estaba fuera, sino dentro de mí, y duraría meses. Tardé casi un año en darme cuenta de que un pequeño sol, tímido, todavía

inseguro, empezaba a calentarme poco a poco. Aunque vivo en la Amazonia, aún hoy una parte de mi interior permanece en ese invierno eterno donde el hielo forma estalactitas. Es el lugar donde mi padre yace en mí.

Y entonces, en un momento de silencio, la lucidez excesiva me alcanzó de repente en medio de la cabeza, como un golpe asestado por un puño de acero. Y el horror de la muerte me desgarró. Creía que jamás escaparía a la oscuridad que se apoderó de mí desde dentro, pero al cabo de unos minutos de eternidad pude sentir cómo mi cuerpo, lo que soy, cosía una red de protección para engañarme, amortiguar la caída y mantenerme unos metros por encima de las rocas del fondo del abismo que me matarían más allá de la muerte.

Este episodio constituye mi referencia más próxima a lo que percibí en la voz y en los gestos de João, más que en sus palabras; aquel hombre en pie, destruido, pero en pie, en medio de aquella habitación. Altamira rugía a nuestro alrededor y el sol hacía crujir la madera de la no casa. João no tuvo tiempo de tejer la red en derredor como hacemos durante el duelo cuando perdemos a alguien fundamental. En lugar de eso, su cerebro colapsó y por eso seguía atrapado en el horror.

Unas semanas antes lo habían llamado para «negociar» con la empresa Norte Energia. No existe negociación cuando te expulsan de tu casa, no hay negociación cuando incendian tu casa, no hay negociación cuando inundan tu isla. Pero ésta no era sino otra palabra del léxico de los asesinos incruentos que componen el mayor diccionario del mundo en todos los idiomas.

João sabía que lo estaban convirtiendo en pobre. Y João sabía exactamente lo que era ser pobre. Era un ribereño reciente, que había ido escalando el mapa de Brasil de una obra a otra, incluso de una obra de construcción de una central hidroeléctrica a otra, hasta que echó raíces en la isla con Raimunda para selvatizarse. Y entonces volvieron a expulsarlo. Después de la isla no le queda ningún lugar al que ir, porque la isla era su último reducto. João sabía que lo habían condenado a volver a ser pobre. Y João sabía lo que era el hambre, pues ésta le había dejado una gran cicatriz.

João entró en la oficina de la empresa decidido a matar al representante de Norte Energia S. A. Según me explicó, sacrificaría su vida, pero, al llamar la atención de Brasil y del mundo sobre su gesto de desesperación, salvaría la de todos los demás que habían sido desarraigados. Pero João no es un asesino. Toda la violencia que ejercieron contra él y contra la selva no se convirtió en un acto de autodefensa. En lugar de eso, se le bloqueó el cuerpo, enmudeció y lo sacaron de lo que llamaban «oficina», pero que era un cadalso. Para evitar matar a otra persona, João casi se mató a sí mismo. Más tarde supimos que había sufrido un derrame cerebral.

Cuando conocí a aquel hombre convulso —según Raimunda un muerto viviente—, al que un ictus le había paralizado las piernas, condenándole a una lucidez imposible, João seguía teniendo un plan. Se negaría a acabar su vida como pobre. Intentó convencer a la familia para que se inmolaran en la isla quemada y llamar así la atención del mundo. João necesitaba desesperadamente que lo escucharan, hasta el punto de que una vez más estaba dispuesto a morir. Entonces Raimunda escondió la canoa y empezó a vigilar cada paso del hombre muerto que, para vivir, necesitaba morir. Un año después, en 2016, días antes de que la entonces presidenta Dilma Rousseff inaugurara Belo Monte, João sufrió un segundo ictus. Y una vez más ni murió ni perdió la lucidez.

33

ríos voladores

Belo Monte es un muestrario de horrores. Es también una cadena de montaje en la que las personas-selva se convierten en pobres. Es un paradigma. Pero hay muchas otras formas de llevar a cabo esta conversión, algunas de ellas mucho más sofisticadas y difíciles de combatir. Es vital comprender que esta conversión es estratégica para conseguir destruir la Amazonia. Las fuerzas de destrucción lo saben y trabajan a un ritmo acelerado en la producción de pobres. Es imperativo detener este perverso proceso para evitar que la Amazonia alcance el punto de no retorno.

No obstante, muchas personas que apoyan la protección de los pueblos-selva no comprenden esta cuestión inexorable. La única manera eficaz de reforestar la Amazonia es reforestando a los pueblos-selva que fueron convertidos en pobres o están a punto de ser convertidos en pobres. Si no se hace por razones humanitarias, debería hacerse porque constituyen la línea de frente en la gran batalla de nuestro tiempo: la de la emergencia climática y la extinción masiva de especies. A menos que los pueblos-selva sigan siendo selva, no habrá posibilidad de que la mayor selva tropical del mundo desempeñe su papel en la regulación del clima mediante su continuo gesto de lanzar ríos voladores a los cielos del mundo.

En 2014 el brasileño Antonio Nobre, uno de los científicos de la Tierra más inspiradores de este planeta, publicó un informe en el que hacía una síntesis de doscientos trabajos científicos. Traducido a varios idiomas, «El futuro climático de la Amazonia» constituyó un hito. Antonio es el quinto de seis hermanos, cuatro de los cuales son reconocidos científicos que trabajan en defensa de la Amazonia, pero con diferentes ideas y planteamientos sobre cómo proteger la mayor

selva tropical del mundo.

Entre los científicos brasileños, Antonio es el que más ha profundizado en la comprensión de los pueblos-selva y, por eso, el lenguaje de sus textos científicos está impregnado de la poética que observa en la naturaleza. Por ello, quienes defienden la obtusa visión hegemónica de lo que debe ser un texto científico —generalmente aburrido, mal escrito e inaccesible para los no científicos— han intentado obstaculizar su trabajo. Los científicos que escriben textos legibles, sencillos y atractivos sólo se toleran en las obras de divulgación científica, considerados ciencia para «gente corriente». Como es sabido, el mundo académico es un sangriento campo de batalla que podría inspirar tramas tan intrincadas como las de las novelas de espionaje de la Guerra Fría.

En su informe científico-poético, Antonio Nobre afirmó que la Amazonia requiere un «esfuerzo de guerra». El científico propuso que se estableciera una alianza entre todas las fuerzas de la sociedad, en todas las áreas y en todos los campos del saber, una alianza contra la ignorancia. Había que dejar de considerar la Amazonia como un cuerpo de explotación, como un imaginario al servicio de nacionalismos de ocasión. Nobre denunció las fuerzas económicas que estaban gestando a Jair Bolsonaro y la época que se avecinaba. Pocos quisieron escucharlo.

Tras las catástrofes acaecidas en los últimos años y especialmente después del espectáculo de fuegos ofrecido por el bolsonarismo en 2019, cuando sus partidarios incendiaron la selva, lo que afirmaba Nobre parece hoy obvio y hasta irrefutable. Pero éste no era el mundo de 2014, ni el Brasil de 2014, cuando la construcción de centrales hidroeléctricas en la Amazonia no sólo era un proyecto del Partido de los Trabajadores para impulsar la reelección de Dilma Rousseff para un segundo mandato, sino también un proyecto de las élites brasileñas, históricamente extractivistas y colonialistas, así como de la prensa liberal, que no ocultaba su visión de Belo Monte como una «obra maestra de ingeniería» y del agronegocio como ejemplo de «pujanza» nacional. El mercado seguía siendo el oráculo, no la ciencia, y mucho menos los pueblos-selva.

En aquel entonces, la expansión del agronegocio en la Amazonia y en el Cerrado —otro ecosistema brutalmente golpeado—, apenas encontraba críticos, más allá de las organizaciones socioambientales, y casi ningún obstáculo. La derecha y el centro, así como la izquierda vinculada al PT, atacaban de forma cobarde a las voces discrepantes. Las centrales hidroeléctricas de Belo Monte, Jirau, Santo Antônio y Teles Pires se construyeron atentando contra la naturaleza y los derechos de las poblaciones locales, lo que las convierte en un espinoso capítulo de la disputa por el poder. Esas centrales son un crimen perpetrado por la alianza entre el Partido de los Trabajadores, el centrista Partido del Movimiento Democrático Brasileño (PMDB), los contratistas y diversos segmentos de las élites políticas y económicas del país. Había que acallar las protestas ya que el mensaje era inconveniente.

Para gran parte de la prensa la construcción de Belo Monte sólo se convirtió en objeto de denuncia cuando la operación Lava Jato señaló lo que los pueblos-selva, los líderes de los movimientos sociales y los científicos venían diciendo desde mucho antes de que la central hidroeléctrica represara el Xingú: que Belo Monte se planeó más para generar sobornos que energía. En aquel momento, como interesaba sacar al PT del poder, Belo Monte dejó de ser una «obra maestra de la ingeniería» para convertirse en una prueba más de la corrupción del partido en el poder. Aunque la violación de los derechos de los pueblos y de los derechos de la naturaleza había sido denunciada en más de veinte ocasiones ante el Ministerio Público Federal, ni la derecha ni la mayoría de la izquierda le había prestado atención. Sólo después de que aparecieran los primeros rumores sobre un posible *impeachment* a Dilma Rousseff, la prensa convirtió en una práctica habitual —estimulada y estimulante a la vez— arremeter contra Belo Monte. La misma prensa que no había hablado sobre el proyecto, que no lo había investigado y ni siquiera lo había defendido empezó a denunciar lo que todo el mundo ya sabía, como si nunca hubiera hecho exactamente lo contrario.

Como ejemplo paradigmático del proyecto destructor de la Amazonia —huevo de la serpiente donde toda una estructura orgánica denuncia

la cosmovisión colonialista, corrupta y depredadora—, Belo Monte expresa el contexto de aquellos trece años del Partido de los Trabajadores en el poder desde la perspectiva de la selva. La Amazonia era considerada periferia, fuente de materias primas para la exportación y, en ese entonces, también fuente de energía hidroeléctrica. La visión extractivista contaba con el apoyo de la izquierda organizada en torno a los sindicatos, con raíces urbanas y arraigada en la industrialización; la izquierda que ve en la fábrica un símbolo de progreso. La visión extractivista era compartida por quienes pertenecían a lo que se suele llamar, en mi opinión de manera equivocada, la «nueva clase media» de Brasil.

En 2014, cuando Antonio Nobre publicó su informe, sólo algunos grupos restringidos de la sociedad se interesaban por la Amazonia y el clima, asuntos ambos que únicamente formaban parte de forma tangencial del debate nacional. Algunos medios y periodistas brasileños atacaron al científico distorsionando lo que Nobre había escrito. Es razonable suponer que algunos respondieron a la presión de los anunciantes, cuyos intereses relacionados con la Amazonia se veían cuestionados. Antonio también fue objeto de ataques por parte de sus colegas, aunque por lo general entre bastidores. Pocos dirigieron ataques frontales a un informe que valoraba lo mejor de la ciencia producida sobre el clima y la Amazonia por los mejores científicos, y algunos cuchichearon sus críticas al oído de los creadores de opinión con objeto de minar su credibilidad. Muy pocos lo defendieron, aunque vieran su trabajo generosamente citado, analizado y divulgado en el informe. La envidia y la cobardía son sentimientos que suelen ir juntos. Nunca es fácil dar las malas noticias que los sectores poderosos no quieren que se anuncien a la opinión pública. Antonio acabó solo. A lo largo de los años, su protagonismo basado en la concepción de sí mismo como científico con responsabilidad pública, le ha roto literalmente el corazón.

En cuanto a mí, que viajaba a la Amazonia como periodista desde 1998 y seguía muy de cerca la devastación provocada por Belo Monte, el informe me hizo caer en la cuenta de que no bastaba con denunciar

la violencia contra el Xingú, sino que tenía que comprometerme con el «esfuerzo de guerra». Fue a partir de las palabras de Antonio Nobre y de su exhaustivo empeño por investigar todo lo relevante que se ha escrito sobre la Amazonia, tanto dentro como fuera de Brasil, cuando llegué a entenderla como la gran batalla de mi tiempo.

Poco después de que se publicara el informe, Jan Rocha, la inglesa más brasileña que conozco, me citó en su casa. Jan era una veterana de esta guerra, pues había cubierto las noticias sobre la Amazonia desde la destrucción causada por los Gobiernos de la dictadura empresarial-militar de Brasil en los años setenta, cuando se dio cuenta de que luchar por la Amazonia y sus pueblos significaba también luchar por los desaparecidos, los torturados y los presos políticos de las dictaduras de Sudamérica. A sus setenta y pocos años, Jan aún tenía más energía que la mayoría de los jóvenes periodistas que yo conocía. Un par de ojos ávidos de novedades, una lengua afilada y un flequillo al parecer eterno serían sus rasgos característicos en caso de que un artista decidiera hacerle una caricatura. Con el informe de Antonio Nobre en la cabeza y las pupilas palpitantes, Jan me recibió en su casa de São Paulo para trazar un plan destinado a despertar a las distintas esferas de la sociedad brasileña y convencerlas de que se unieran a la lucha por la Amazonia.

Llamamos a algunas puertas, en ocasiones con moderado éxito, la mayoría de las veces con ninguno. Éramos descaradamente ingenuas y llegamos a escribir una carta para presentar nuestro «caso» en un texto que titulamos «Carta a la vida». Comenzamos con una frase de la antropóloga estadounidense Donna Haraway. Había oído hablar a Haraway en «Los mil nombres de Gaia, del Antropoceno a la Edad de la Tierra», un coloquio celebrado en Río de Janeiro en 2014 y organizado por el filósofo francés Bruno Latour y los pensadores brasileños Eduardo Viveiros de Castro y Déborah Danowski. Cuando terminó el seminario, hice una larga entrevista de dos días a Eduardo y Déborah que se publicó en mi columna de *El País* y tuvo una gran repercusión entre los intelectuales, que parecieron despertar al tema justo en ese momento.

Los mil nombres de Gaia generaron remolinos en mi cabeza. Por aquel entonces no conocía la teoría de Gaia de James Lovelock, uno de los científicos británicos más famosos y lo más parecido a un inventor de la ficción que podemos encontrar en la vida real. A finales de la década de 1970, Lovelock encendió pasiones y odios, suscitó adoración y burlas, cuando lanzó la idea de que el planeta era una comunidad dinámica y autorregulada de organismos que interactúan intensamente y bautizó su teoría con un nombre tomado de la mitología griega. Para un lector más multicultural, resulta evidente que su tesis se hace eco de conocimientos centenarios presentes en la cosmogonía de la mayoría de los pueblos indígenas, pero Lovelock llegó a ella a partir de un periplo muy particular y con sus propios términos. Al fin y al cabo, el lenguaje no es una prenda de ropa, sino una forma de habitar el propio cuerpo. En una entrevista concedida a *The Guardian*, el filósofo Bruno Latour afirmó que el detector de captura de electrones, una de las creaciones de Lovelock, había revelado verdades sobre la vida en el planeta del mismo modo que el telescopio de Galileo revelara verdades sobre el universo.

En el histórico seminario celebrado en Río de Janeiro en 2014, la referencia a la teoría Gaia de Lovelock evocaba el potencial de creación y destrucción de la Tierra. El evento era una llamada de atención y una irresistible invitación a reflexionar sobre la experiencia humana a partir del impacto de una especie que se había convertido en una fuerza de destrucción capaz de alterar la morfología del planeta.

Años después, en 2020, el *banzeiro* volvería a arrojarme a su implacable torbellino, y me encontré almorzando a orillas del canal de la Mancha en una típica casa inglesa poblada de cuadros, fotografías y recuerdos de viajes. Sentados lo bastante lejos para cumplir con los requisitos de distanciamiento físico impuestos por la pandemia, conversé con James Lovelock, que pasó a ser Jim, y su esposa, Sandy, una encantadora estadounidense de Florida. A sus ciento un años, Jim seguía prácticamente tan activo como siempre y estaba escribiendo un libro, caminaba tres kilómetros al día y su mente era tan perspicaz como afilada su lengua. Mi compañero me había adoctrinado hasta la

extenuación para que controlara mi lengua, igual de afilada, a fin de no provocar ninguna discusión política que pudiera avivar tensiones y estropear el momento, ya que Jim era de ideas conservadoras.

Minutos antes, Sandy me había preguntado, con la generosidad de quien busca algún tema del que hablar con una desconocida, por qué las mujeres pobres tenían tantos hijos en Brasil. Había leído algunos capítulos de mi libro publicado el año anterior en Estados Unidos y en el Reino Unido, y se había quedado francamente deprimida. Jim y Sandy eran una pareja encantadora, llenos de deliciosas historias de quienes presenciaron el siglo XX desde la primera fila, y creo que después de cien años uno se ha ganado el derecho a decir lo que le venga en gana.

Aunque en 2014 fue otra pensadora la que me llamó la atención. Una cita de Donna Haraway, entrevistada en vídeo, se convirtió en mi mantra. Ella prestó palabras a la forma en que yo había vivido en los últimos años y, sospecho, voy a vivir siempre. Sus palabras fueron más o menos éstas: «Hay que vivir con terror y alegría.» Nada me parece más exacto sobre la experiencia de vivir en la intersección del colapso climático con la sexta extinción masiva de especies. Esa percepción me preparó para la vida en tiempos de pandemias.

Reproduzco aquí nuestra «Carta a la vida», fechada en febrero de 2015:

> «Hay que vivir con terror y alegría.»
> Esta cita pertenece a la antropóloga estadounidense Donna Haraway. Encaja en este momento de la historia en que la humanidad ha dejado de temer la catástrofe para convertirse en la catástrofe que temía, en esta época en que la crisis climática es posiblemente el mayor desafío de la historia de la humanidad en la Tierra, en este momento en que todos nuestros esfuerzos se verán impulsados por la diferencia —y no pequeña— entre un planeta peor y un planeta hostil para nuestra propia especie y para otras especies, estas últimas inocentes.
>
> También con terror y alegría leímos el informe escrito por el científico Antonio Nobre, basado en el análisis de doscientos artículos científicos y titulado «El futuro climático de la Amazonia». Alegría, porque Nobre describe procesos de la selva que rivalizan con la belleza de una sinfonía de

Beethoven, un cuadro de Picasso o un poema de Fernando Pessoa. Terror porque nos muestra que en los últimos cuarenta años el 47 % de la selva amazónica se ha visto afectada por la actividad humana. Si este ritmo de destrucción continúa, los niños que están naciendo en este momento, ahora, pueden llegar a la edad adulta con la selva convertida en un cementerio. Alegría por la belleza, terror por la brutalidad.

Escribe Antonio Nobre:

«La selva ha sobrevivido a lo largo de más de cincuenta millones de años a vulcanismos, glaciaciones, meteoritos, derivas continentales. Pero en menos de cincuenta años se ha visto amenazada por la acción del hombre.»

Por si el extraordinario y sorprendente poder de la vida en la Amazonia fuera poco, la región es estratégica para regular el clima en Brasil y en el planeta. Es posible que el actual colapso hídrico en el país, especialmente en el sudeste, que ha transformado São Paulo en una distopía futurista, también esté relacionado con la destrucción de la selva.

Un árbol grande libera a la atmósfera, a través de la transpiración, más de mil litros de agua al día. Toda la selva libera veinte billones de litros de agua cada veinticuatro horas. A modo de comparación, cabe recordar que el río Amazonas vierte menos de esa cantidad al océano Atlántico. No hace falta ser un experto para imaginar lo que le ocurrirá al planeta sin la selva.

La Tierra seguirá existiendo a pesar de la destrucción de la selva y de los impactos del colapso climático, pero nuestra vida en ella será mucho menos interesante. Como siempre ocurre en sociedades tan desiguales, esto ocurrirá para unos antes que para otros, pero será peor para todos un instante después. No sólo se verá afectada la vida de las personas humanas, sino también la de tantas personas no humanas que sólo sienten que estamos acabando con su mundo.

Desde la Revolución Industrial en el siglo XVIII, que dio inicio a un desarrollo insostenible basado en la quema de combustibles fósiles, desarrollo que se intensificó en el siglo XX, emprendimos una vertiginosa trayectoria hacia la extinción de vidas humanas y no humanas. Nos hemos convertido en una fuerza de destrucción y autodestrucción capaz de acabar con la posibilidad de vivir en la única casa que tenemos. Y nada parece demostrar que la fantasía de que podría haber otros planetas a los que emigrar —y volver a emprender nuestra trayectoria de destrucción— esté remotamente cerca de dejar de ser sólo eso, una fantasía. Y una fantasía débil incluso en la ficción, que ahora se inclina mucho más por mostrarnos aquello en lo que podríamos convertirnos, y eso con un poco de suerte: supervivientes desesperados en un mundo posterior a una catástrofe climática.

Pero lo que más nos aterroriza es el hecho de que, incluso ante evidencias tan elocuentes de la enormidad de la amenaza, la mayoría de la población siga negando la realidad que ellos también han construido. Aunque los grifos no den agua, con las temperaturas subiendo cada año, con la vida masticándose día a día, la alienación es asombrosa. Estamos desconectados del mundo precisamente en el momento más conectado de la historia de la humanidad, cuando la mayoría de la gente pasa casi todas las horas que está despierta en línea. Parece que seguimos siendo los habitantes de una modernidad en la que los humanos se creían capaces de vencer incluso a la muerte, cuando el futuro era sólo poder y progreso, tan patéticos en sus ilusiones como en su arrogancia. Ante la tragedia, suplicamos que alguien haga algo, con la certeza de que alguna figura paterna (o materna) nos salvará de la calamidad. O calificamos nuestras desastrosas acciones de «fatalidad».

Para muchas personas, demasiadas, tiene más sentido movilizarse por un fin del mundo ficticio, como el de la supuesta profecía maya, precisamente por ser ficticio, que por los muchos epílogos reales representados por la emergencia climática, en la que la selva amazónica desempeña un papel fundamental. En la entrevista «Diálogos sobre el fin del mundo», el antropólogo Eduardo Viveiros de Castro propuso utilizar un concepto del pensador alemán Günther Anders para explicar por qué la mayoría de las personas —no sólo en Brasil, sino en todo el planeta— están desconectadas de los desafíos de la crisis climática.

Todos estamos familiarizados con la noción de los fenómenos subliminales, tan pequeños e invisibles que no podemos percibirlos. Anders introdujo la idea de lo «supraliminal», un fenómeno tan grande que tampoco logramos percibirlo, en este caso por su enormidad. En su época lo utilizó para hablar de la bomba atómica, del momento en que el hombre creó algo cuyos efectos ya no era capaz de imaginar. Eduardo Viveiros de Castro ha sugerido que la crisis climática sería uno de estos fenómenos supraliminales, que no vemos precisamente por el tamaño de su impacto.

Parece que sentimos que la vida se corroe, pero no podemos ponerle nombre. O le damos otros nombres. Vivimos en una especie de estupor alienado, lo que en parte quizá explique el éxito de las películas y series de zombis. Lo trágico es que no hay tiempo para formar una nueva generación capaz de comprender el mundo en que vive y de reaccionar ante lo que ya está aquí, asumiendo su responsabilidad. Como dice Antonio Nobre en su informe, ahora ya no basta con reducir a cero la deforestación de la Amazonia, algo que está lejos de producirse. Es necesario recuperar la selva.

Ahora mismo. El científico nos exhorta a hacer una campaña tan eficaz como la que se llevó a cabo contra el tabaco: antaño símbolo del *glamour* entre los labios de una Rita Hayworth en el papel de Gilda, el cigarrillo se ha convertido en un símbolo de decadencia, que provoca rechazo en lugar de seducción.

Nobre habla de un «esfuerzo de guerra» por la Amazonia si no queremos llegar al punto, muy cercano, de no retorno. Si se destruye la Amazonia, no se salvarán ni los grandes plantadores de soja ni los grandes ganaderos que en la actualidad arrasan la selva, pues sus negocios ya están sintiendo el impacto del cambio climático. El desafío de reforestar la Amazonia exige una alianza entre todas las fuerzas de la sociedad, en todas las áreas y en todos los campos del conocimiento, una alianza contra la ignorancia. No podemos seguir considerando la Amazonia como un cuerpo al que explotar, como un imaginario al servicio de los nacionalismos oportunistas.

La Amazonia es un mundo al que se pertenece, pero que no pertenece a nadie. Todo lo que hagamos de aquí en adelante no será para salvar la selva, sino para salvarnos a nosotros mismos. Y son las generaciones imperfectas, de las que también formamos parte, los hombres y mujeres consumistas, inconsecuentes y arrogantes que estamos aquí, las que tendrán que asumir este reto. El único material humano que tenemos somos nosotros. El tiempo del despertar ha pasado. Ahora toca despertar aterrorizado.

Es en este punto donde nos situamos, llenas de terror y alegría. Terror por la urgencia y la monumentalidad de la tarea. Alegría porque superamos la parálisis y el estupor y empezamos a movernos.

Este texto es una invitación para que te muevas con nosotras.

La imagen que inspiró esta carta, la de la selva transpirando y salvando el planeta, me conmueve cada día. Los ríos voladores que irrigan el mundo sobre nuestras cabezas, ríos formados por el sudor de los árboles, ampliaron mi concepto de la belleza. Cuando tengo el cuerpo atrapado en el río Xingú, en el Iriri o el Riozinho y miro al cielo, siento la enormidad de tener un río recorriéndome por tierra y otro por el aire. Recuerdo una noche de 2001, en territorio yanomami, en la que me sumergí en un río de estrellas que se fundía en un cielo de estrellas. En lo alto de las montañas, la aldea celebraba una fiesta ritual, y los pies de los bailarines retumbaban en mis oídos como tambores. Fue la primera vez en mi vida que me sentí naturaleza. Estaba completa. Creo que fue allí donde la Amazonia me capturó, y pasé a pertenecerle a

ella.

Pero todavía tendría que recorrer un largo camino antes de llegar ahí. El informe científico-poético de Antonio Nobre fue un capítulo importante en mi búsqueda. Al fin y al cabo, eso es también lo que hace un científico. Antonio Nobre fue el primer científico que conocí que había aprendido de los pueblos originarios y las comunidades tradicionales que ciencia y poesía comparten la misma raíz. No son dos árboles, sino el mismo. Y fue él quien me enseñó que la selva no sólo es el pulmón del mundo (y los riñones y el hígado…), sino que, junto con los océanos y otros ecosistemas, también es su corazón. Mientras escribo, la selva amazónica mueve una compleja hidrografía por encima de nuestras cabezas, bombeando agua a través del planeta-cuerpo.

En nuestra respuesta a la apelación de Antonio, Jan y yo parecíamos dos figuras un tanto excéntricas que llamaban a las puertas para anunciar el fin del mundo como si formáramos parte de alguna extraña secta amazónica nacida en São Paulo. Yo no soy precisamente alta, con mi metro sesenta y ocho de estatura (que está menguando), pero parezco una jugadora de baloncesto al lado de Jan. Después de visitar la productora de uno de los cineastas que admirábamos y que incluso nos ofreció café, pese a que no tenía ni idea de qué hacer con la extraña pareja sentada frente a él, Jan comentó que parecíamos Don Quijote y Sancho Panza. La verdad es que sabíamos contra quién luchábamos, pero aún no sabíamos quién podía luchar con nosotras… ni cómo.

Una mañana poco después, mientras revisaba mi cuenta de Twitter, me topé con un reportaje sobre la primera iniciativa climática contra el Estado emprendida por la sociedad civil. La llevaba a cabo un grupo representativo de Holanda que también incluía a niños. Mi corazón comenzó a dar saltos como la gimnasta Rebeca Andrade. «Al fin», pensé. Jan y yo fuimos a ver a Conrado Hübner Mendes, constitucionalista y profesor de la Facultad de Derecho de la Universidad de São Paulo, a quien acababa de conocer porque tuve que molestarlo con otro asunto, ahora no recuerdo cuál. La idea era emprender una acción popular en defensa de la Amazonia, en nombre

de los niños, principalmente como movimiento político-educativo para despertar la conciencia de la emergencia climática, un movimiento capaz de atravesar a los distintos Brasiles y unirlos en torno a esta causa mayor. Otras personas y organizaciones se sumaron a nosotras, y la primera idea se fue convirtiendo en otra —como debe ser—, y el grupo fue creciendo y multiplicándose. El movimiento se lanzó en un seminario cerrado en agosto de 2016 en la Facultad de Derecho Largo São Francisco, en São Paulo, donde leí la «Carta a la vida». Cuando en noviembre de 2020 se presentó la estratégica acción judicial, ese origen ya estaba olvidado. Lo mejor que puede pasarle a una idea es que la abracen diferentes protagonistas hasta el punto de que los que iniciaron el camino sean superados; lo que no quiere decir, por supuesto, que deban ser eliminados. Es la mejor manera de que los movimientos no tengan dueño, aunque eso signifique que lo que tú pensaste se convierta en otra cosa, a veces mucho mejor, a veces mucho peor. Pero es así como la gente avanza.

Durante aquella peregrinación con Jan me di cuenta de que, en la época que nos ha tocado vivir, no basta con hacer lo que sabemos. También debemos hacer lo que no sabemos. Empecé a hacer lo que no sabía con Jan y la «Carta a la vida». Y en eso sigo, haciendo lo que sé hacer y lo que no sé hacer. La carta y las tareas que siguieron fueron mis primeras acciones más allá del periodismo y la literatura. Algunos llaman a esto «activismo», confiriendo a esta generosa palabra una connotación peyorativa. Me siento honrada cuando me llaman «activista», porque me muevo e intento moverme rápido, nunca sola y siempre en nombre de lo común. Pero yo prefiero llamarlo «responsabilidad colectiva». Nos define aquello que elegimos ser en los momentos límite de la vida, momentos que son un punto de inflexión y exigen adoptar una determinada posición que implica pérdidas concretas y simbólicas. Haciendo lo que sé hacer y lo que no sé hacer me aseguro cada día el derecho a mirar a los ojos a la próxima generación, la que heredará este mundo que les dejaremos. Como dijo el escritor uruguayo Eduardo Galeano a los jóvenes que ocuparon Barcelona en 2011 como parte del movimiento 15M, «este mundo de

mierda está embarazado de otro».

Quiero estar plenamente viva y quiero que mi vida continúe, por eso me he unido a quienes están dando a luz a un mundo en el que podamos vivir. Como individuo mi existencia es limitada, pero como colectivo podemos seguir vivos y crear vida. Y vivos no sólo como colectivo humano, sino mucho más allá. Me alineo con los pueblos indígenas al guiar mi vida por la convicción de que lo colectivo es más importante que el individuo. Lo colectivo es la selva, en su sentido más amplio, este planeta orgánico en el que estoy; y sólo estoy porque mantengo una intensa relación con todas las demás personas, humanas y no humanas.

En 2020 el periodista Jonathan Watts escribió un artículo antológico sobre la lucha por la Amazonia como la gran batalla del siglo XXI. Era también una carta, aunque no se anunciara como tal. Watts recordaba cómo personas de distintas partes del mundo y de distintas clases y profesiones, se unieron para luchar en la Guerra Civil española (1936-1939), gente que intuyó que estaba respondiendo a la llamada de una generación, que era el momento de comprometerse en la lucha contra el totalitarismo antes de que arraigara en Europa. Después comparaba esa intuición activa con la necesidad de comprometerse a escala planetaria para salvar la mayor selva tropical del planeta.

Durante casi dos décadas Jon Watts había sido corresponsal del periódico inglés *The Guardian*, primero en Japón y luego en China, donde había seguido el fascinante y aterrador supercrecimiento del gigante asiático, que tuvo un gran impacto en Brasil. La exportación de materias primas a China permitió al Gobierno de Lula, en la primera década de este siglo, aumentar la renta de los más pobres y crear la llamada «nueva clase media» o «Clase C», sin perjudicar la renta de los más ricos, que se hicieron más ricos todavía. Esta política, que mejoró la vida material de treinta millones de brasileños sin recurrir a la redistribución de la riqueza, tuvo un coste para la naturaleza y, en particular, para la Amazonia. En ningún momento se tuvo en cuenta ese coste, que pagaron los pueblos-selva humanos y los no humanos.

En 2012 Watts pasó a ser el corresponsal de *The Guardian* en Brasil.

Pensó que se encontraría un país en que fuera posible conciliar la equidad social con la conservación del medio ambiente. No tardó en descubrir que no era así. En 2017 llamó a la puerta del espacio colectivo que yo compartía en el centro de São Paulo para invitarme a participar en la creación de un fondo para financiar reportajes en la Amazonia. Watts también se había dado cuenta por otras vías que la destrucción acelerada de la selva nos exigía ser capaces de hacer algo más que informar. No porque sea fácil informar, ni mucho menos porque informar sirva de poco. Todo lo contrario. Sino porque teníamos que hacer también aquello que no sabíamos hacer para responder a la llamada de nuestro tiempo.

Nada más llegar a Brasil Watts constató que la prensa, tanto internacional como local, hablaba de la selva mucho menos de lo que debería dada su importancia estratégica. En parte porque informar sobre la Amazonia es caro y el modelo de negocio de los periódicos atravesaba una profunda crisis. En mi opinión, los medios de comunicación internacionales y parte de la prensa brasileña (con sede en la región centro-sur, especialmente en São Paulo y Río de Janeiro), desconocían —y aún desconocen— la Amazonia. Mucho después, en 2019, cuando yo ya vivía en Altamira y el bolsonarismo incendiaba la selva, ese desconocimiento provocó escenas que serían cómicas, de no ser por la gravedad de la situación. Los periodistas me llamaban desde todas partes de Brasil y del extranjero para preguntarme dónde estaba el incendio. Pero no buscaban información de satélite, parecían querer la dirección del incendio, como si abrieran la aplicación de navegación Waze para ponerse en marcha.

Los periodistas pensaban que aterrizarían en el aeropuerto de Altamira y que el fuego estaría allí, rodeando la ciudad. Como no era así, y tenían que cumplir el plazo de entrega impuesto por unos jefes, que tampoco tenían ni idea de cómo era la selva, acababan arriesgándose. Una periodista llegó a Altamira sin hablar antes con nadie, alquiló un coche en Localiza y preguntó si era seguro conducir por la Transamazónica. Por supuesto, le respondió el personal del aeropuerto. Y allí que se fue, sola, aventurándose por carreteras

secundarias que atravesaban la carretera, en busca de señales de humo. Encontró hombres armados y regresó ilesa para contarlo sólo porque debieron de darse cuenta de que realmente no tenía ni idea de dónde estaba. Otra periodista intentó llegar a Altamira y acabó confundiendo Amazonia, la región, con Amazonas, el estado. Compró un billete de avión a Manaus, y desde allí pasó días en barco para llegar por fin al suroeste del estado de Pará. Otros creyeron que podían tenerlo todo listo en un par de días, y que podrían moverse en taxi.

Pongo estos ejemplos sólo para ilustrar lo crucial que era en aquel momento encontrar un modo de ampliar y mejorar la cobertura de la Amazonia. Watts, periodista apasionado por su profesión y arraigado en el modelo idealista de *The Guardian*, un periódico sin propietarios y sin ánimo de lucro cuyos recursos se reinvierten en el propio periódico, quería idear una forma de multiplicar las inversiones en reportajes sobre la Amazonia. Su objetivo era estimular tanto el periodismo internacional como el local, en las ciudades y estados amazónicos, con una preocupación adicional por fomentar el periodismo de los pueblos-selva, en la selva.

Cuando llamó a mi puerta para extenderme su invitación, este británico que llevaba veintiún años fuera de Londres, la ciudad donde nació y creció, ya había pedido 1,5 millones de dólares para la Norway's International Climate and Forest Initiative (NICFI). Era una jugada atrevida con pocas posibilidades de salir bien. Pero no sólo funcionó, sino que el programa vinculado al Gobierno noruego concedió 5,5 millones de dólares a distribuir en cinco años. El proyecto se amplió además a los bosques tropicales de Asia y África. Y así nació la Rainforest Journalism Fund (RJF), de una idea de Jon con la ayuda de otros cinco periodistas que reclutó: Daniela Chiaretti (*Valor Econômico*), Thomas Fischermann (*Die Zeit)*, Simon Romero (*The New York Times*), Fabiano Maisonnave (*Folha de São Paulo*) y yo.

Una vez creado el proyecto y garantizada la financiación, la gestión de los fondos se asignó al Pulitzer Center de Washington. Y los fundadores de la RJF quedamos limitados al comité que decide las prioridades de cobertura en la Amazonia y selecciona los proyectos que

se financiarán. Por razones éticas obvias, no competimos por los recursos de la RJF. Los grandes logros suelen comenzar con gestos idealistas que deberían inspirar otros movimientos, pero a menudo son engullidos por estructuras mayores. Hacer memoria y evitar que se olvide es una de las misiones más nobles del periodismo que merece ese nombre.

Cuando aquel día Jon Watts, con su más de metro noventa de estatura, cruzó el umbral de mi puerta nunca nos habíamos visto antes. Sólo nos conocíamos por haber leído los artículos del otro, y yo tenía una desconfianza atávica hacia los periodistas extranjeros. Imaginaba que lo escucharía con una sonrisa de Mona Lisa y lo despacharía por la misma puerta por la que había entrado. Jon, sin embargo, es un encantador de personas. Tengo fama de hacer el peor café del mundo, pero cuando le serví una taza le pareció estupendo. Tomó varias más de mi café frío y se comió, con gusto, las galletas que yo había comprado en la pastelería. Sentados en el balcón, charlamos en «portenglish», mientras el centro de São Paulo gruñía a nuestro alrededor. Era mediados de 2017, y yo preparaba mi mudanza a Altamira, prevista para agosto de ese mismo año. No volveríamos a vernos hasta mucho después.

El 3 de noviembre de 2020, en vísperas del segundo confinamiento en Inglaterra por la epidemia, nos casamos a orillas del Támesis. Ya habíamos empezado a construir nuestra casa en Altamira, a orillas del Xingú. Nuestro pacto es un pacto de amor, de periodismo, de cuidado; del une con el otre y de nosotres con otres. De vida y de lucha. Nuestro único pacto inquebrantable es tener juntes una vida viva. Los ríos también volaban sobre nuestra cabeza.

10

el balón de fútbol

Xingú, la palabra que da nombre al colosal afluente del río Amazonas, significa «morada de los dioses». Antonia Melo, la mayor líder popular del Medio Xingú, interpretó mi traslado a Altamira como una cuestión de destino, decidido por las diosas y dioses que han hecho del Xingú su hogar. Antonia creía que ellas y ellos me habían llevado hasta allí para que yo cumpliera mi misión junto a los pueblos-selva. Siempre me ha gustado escuchar esta especie de profecías en boca de la *sumaúma*, la ceiba en la forma de una mujer llamada Antonia Melo, cuyas poderosas raíces nutren a otras mujeres en un gesto de fuerza dentro del movimiento social de Altamira.

Normalmente no me dejo llevar por las certezas, soy más bien una criatura llena de incertidumbres y abrumada por una intuición que se vuelve más y más feroz a medida que voy cumpliendo años. Como siempre me siento perdida y sin rumbo, agradezco que alguien crea que hay algo determinado y predestinado en el curso errático de mi vida. Esta certeza que viene de fuera me proporciona un efímero momento de tranquilidad. Luego vuelvo a dudar de todo.

Me recuerdo observándome desde fuera, sentada en mi sillón favorito de mi piso de São Paulo, unas semanas antes de mudarme a Altamira, y sentirme deliciosamente cómoda y en casa. Al mismo tiempo, allí sentada, con un libro en las manos y un vaso de vino en la mesita auxiliar, a la suave luz de la vieja lámpara, percibía el *banzeiro* arremolinándose en mi interior. Intuía que nada volvería a ser igual, que nunca regresaría a aquel sillón con la sensación de que la vida podría ser por fin acogedora y tranquila.

Me di cuenta de que aquélla era mi última oportunidad de quedarme en lugar de partir y dedicarme al eterno plan de escribir sólo libros de

ficción sobre las historias demasiado reales que había presenciado o vivido. Era mi última oportunidad de interrumpir el flujo de las aguas que me arrastraban hacia el Xingú. La *buiúna*, una criatura mitad anaconda, mitad mujer, había lanzado sus cabellos sobre mí como una tela de araña y me había alcanzado incluso en la gigantesca ciudad donde los ríos permanecen enterrados y cementados, incluso en mi vida de clase media de São Paulo. Invadió la escena de la mujer bebiendo su vino en penumbra, con un libro en las manos, sentada en un sillón comprado en una tienda de antigüedades. Miré al hombre con el que había estado desde hacía quince años y le dije: «Tengo miedo de lo que pueda pasar. Tengo tanto miedo que estoy prácticamente paralizada.»

No tuve fuerzas para resistirme, o no quise tenerlas. Toda la vida íntima y personal que había tejido hasta entonces, con profundo amor y cierta habilidad, se veía desgarrada por esa elección, incluido un matrimonio que me había dado lo mejor que puede dar una relación amorosa entre dos personas que se respetan y se admiran. También me había brindado una mirada mucho más generosa de mí misma, cosiéndome por dentro con hilos tejidos con suma delicadeza a lo largo de los años. Pero sólo al año siguiente sabría cuánto tendría que destruir para recrearme como una xinguana. Y no porque ser xinguana fuera mi destino, sino porque sólo sé vivir recreándome cada cierto tiempo, y lo cómodo me incomoda. No creo que las cosas fueran ni mejor ni peor, fueron mejor y también peor. Fueron. Y aquí estoy. Y desde aquí sigo.

Cuando en 2017 llegué al Xingú para establecer mi cuerpo en la Amazonia de otra manera, acumulaba la experiencia de varias idas y venidas. Mi primera incursión en el mundo ribereño y el Xingú se remontaba a trece años atrás, a 2004, cuando me convertí en la primera periodista en viajar a la Terra do Meio, en aquella época mucho más aislada y de más difícil acceso que hoy. Viajaba en compañía de Herculano Porto, un hombre con el cuerpo menudo de un pájaro y los ojos de un gato montés, que acechaban constantemente su propio cuerpo.

Porto había emprendido la larga travesía —atravesando ríos, piedras

y zonas de rápidos— desde Altamira hasta un territorio llamado «Riozinho do Anfrísio», agarrado a un balón de fútbol. Durante su estancia en la ciudad se había resfriado, debido al temor que sentía por haberse alejado tanto de su mundo. El balón parecía una especie de ancla sin la cual saldría volando por los aires. Creo que fue entonces cuando entendí lo que significa el fútbol en Brasil, ese juego que los directivos y las empresas transnacionales se han dedicado a destruir.

En 2014 tuve que cubrir el mundial de fútbol desde el ángulo de la vida en torno a la selección brasileña. En Granja Comary, sede y centro de entrenamiento de la selección, nunca encontré ese fútbol, ni dentro ni fuera de sus puertas. Cuando la selección alemana machacó a Brasil 7 a 1, resultado que no traumatizó a nadie porque todo el mundo sabía que la selección brasileña era el retrato de un país corrupto, me quedé alucinada como todes en aquel estadio, pero sólo por la velocidad demencial con que los balones entraban en la portería brasileña. No me dio pena. Un balón de fútbol era la pelota que sujetaba Herculano como si sostuviera el mundo entero en sus manos, y así era. El que se movía por el estadio Mineirão era otra cosa: un montón de dinero girando a su alrededor y unos niñatos mimados haciendo equilibrios sobre sus botas de fútbol patrocinadas.

Herculano Porto, el hombre del balón, era la única persona de la comunidad ribereña, formada por unos doscientos adultos y niños, que tenía documento de identidad. Era, por tanto, la única persona que existía oficialmente. Por esta razón había sido el elegido para emprender un viaje al país llamado Brasil, y contar que los ribereños existían, y que corrían el riesgo de desaparecer. Herculano había viajado cinco días en una veloz lancha *voadeira* hasta la ciudad más cercana, Altamira, donde entregó una petición en la que solicitaba protección. Estaba firmada por todos los cabezas de familia de su región con la huella del pulgar, ya que nadie en Riozinho do Anfrísio sabía leer y escribir, excepto él. Ésta había sido la primera misión de Herculano en la ciudad, y la cumplió. La segunda, igual de importante, era conseguir un balón de fútbol, y Herculano también lo consiguió.

Herculano, como los demás ribereños, descendía de aquellos

primeros trabajadores enviados a la selva para extraer látex y elaborar caucho. Y sabía leer y escribir porque en el pasado su padre había sido jefe de una pequeña plantación de caucho. Herculano había nacido ribereño, se casó con una ribereña y crió una familia de niños ribereños a orillas del río que llamaban Riozinho (río pequeño), pero que, como casi todo en la Amazonia, es pequeño sólo de nombre. En la selva no caben los diminutivos, en ella hasta lo invisible es grande. Y puede que Riozinho sea el pequeño río más grande del mundo. Se llama Riozinho do Anfrísio por un tal Anfrísio Nunes, que fue el mayor prócer del látex de la región. En la lógica de la época, el Riozinho era por tanto suyo, porque si había un hombre blanco, debía tener alguna propiedad.

Olvidada por el Brasil oficial, la comunidad vivió durante casi un siglo sin verse amenazada. Y entonces llegaron los *grileiros* con sus hombres armados. El *grileiro*, un usurpador de tierras, es fundamental para entender la destrucción de la selva; ayer, hoy, siempre. Los grandes *grileiros* son en su mayoría hombres del centro-sur de Brasil, muchos de São Paulo, Goiás, Minas Gerais, Paraná, Río Grande del Sur y Distrito Federal. No viven en la Amazonia ni se ensucian las manos. Son miembros de las élites que se hacen pasar por «limpias» y «civilizadas». Algunos se mueven por círculos sofisticados y, en este preciso momento, mientras escribo esto y tú lo lees, podrían estar jugando al polo o escuchando la Orquesta Sinfónica de São Paulo. Otros son más toscos, e incluso hay algunos *grileiros* que lideran iglesias del neopentecostalismo de mercado. En 2017 conocí —y el fotógrafo Lilo Clareto retrató— a uno de esos cristianos pescando en la Estación Ecológica de la Terra do Meio, en sagrada ilegalidad. Conocido en la región como «el Apóstol», llegó en su propio avión y aterrizó en una pista clandestina. Aquella noche, dos de sus colaboradores que también tenían «propiedades» en zonas formalmente protegidas, nos encerraron sutilmente a Lilo y a mí. Ataron una hamaca a la puerta de la casa donde nos alojábamos para que no pudiéramos salir. Fue una noche encantadora.

La mayoría de los *grileiros* tienen testaferros en la región, que a su vez están al mando de los hombres armados. Otros, comparativamente

menos importantes, viven en ciudades amazónicas como Altamira, son belicosos y a menudo se presentan en las elecciones locales o proponen a hombres de su confianza como candidatos; de una u otra forma, siempre ganan las elecciones. Cuando en 2018 Jair Bolsonaro se situó como favorito a la presidencia y enalteció una vez más la dictadura y la figura del torturador Carlos Alberto Brilhante Ustra, los *grileiros* de Altamira y de toda la región enloquecieron. Organizados en una amplia variedad de partidos, unieron sus fuerzas para llenar las ciudades amazónicas de vallas publicitarias de apoyo a «Bolsomito».

Los *grileiros* se apoderan de miles, a veces millones, de hectáreas de tierras públicas de manera ilegal y generalmente por la fuerza. Para consolidar su dominio, contratan milicias de hombres armados que expulsan a los pueblos-selva de la Amazonia: indígenas, ribereños y quilombolas. En el proceso asesinan a los pueblos-selva, lo que año tras año sitúa a Brasil en el podio de los países donde mueren más defensores del medio ambiente. Los *grileiros* talan los árboles de madera «noble», por su valor en el mercado nacional e internacional, y queman lo que queda de vida, provocando los incendios que espantaron al mundo en 2019. Después llevan ganado al lugar para garantizarse la propiedad de la tierra. El trabajo ilegal lo realizan con frecuencia hombres esclavizados. Si se rebelan, los entierran allí mismo, en fosas que nunca se encontrarán.

En 2005 Lilo Clareto y yo pasamos unos días en Castelo de Sonhos, uno de los lugares más delirantes y violentos de la delirante y violenta Altamira. El delirio comienza en el hecho de que Castelo de Sonhos está a 1.100 kilómetros de la ciudad de Altamira y, aun así, pertenece al municipio de Altamira, uno de los más extensos del mundo. Dada la escasez o incluso inexistencia de políticas públicas en la misma ciudad, es fácil imaginar la rapidez y frecuencia con que llegarán al distrito periférico de Castelo de Sonhos. Cuando entrevisté al hospitalario fundador de la localidad, me habló de periodistas a los que habían arrojado desde un avión en pleno vuelo. Muy bonito.

En medio del delirio, lo mejor es delirar también, y así, en un momento dado, Lilo y yo recorrimos Castelo de Sonhos con un hombre

armado en la parte de atrás cubierta de la camioneta. Entrevisté al tipo en la habitación del hotel mientras Lilo se las arreglaba para ducharse tranquilamente en la habitación contigua. En aquel momento el hombre armado huía de otros asesinos a sueldo y, sentado frente a mí, me contó que una de sus tareas consistía en «resolver» los problemas laborales de los *grileiros*. Me indicó algunos lugares donde yacían enterrados los cadáveres de varios trabajadores rebeldes.

Narré gráficamente parte del reportaje en el cementerio de Castelo de Sonhos, donde las tumbas están relacionadas entre sí, ya que algunas víctimas están enterradas bastante cerca de sus verdugos, que posteriormente fueron asesinados por alguien más peligroso. He aquí un extracto de mi informe:

> Castelo de Sonhos es la locura amazónica. Esta media docena de calles envueltas en nubes de polvo forman parte del municipio de Altamira. [...] Altamira tiene el tamaño de Bélgica y Grecia juntas, y es más grande que doce estados brasileños. Como ocurre con cualquier tierra joven, los que llegan a Castelo quieren dejar atrás su pasado y construirse una nueva identidad. Así, el lugar tiene pocos apellidos y muchos apodos. Los apodos son más numerosos en el cementerio, sin cruz, sin nombre, sin familia que haga averiguaciones sobre el muerto. Las únicas personas conocidas por su nombre completo son las que han cercado sus tierras y se han asegurado así un lugar fijo en el nuevo mundo. [...]
>
> Las personas enterradas en el cementerio de Castelo de Sonhos creyeron que el nombre de la ciudad, castillo de sueños, era señal de buena suerte. Las que siguen vivas se han quedado porque no hay forma de volver atrás o porque ya han ido demasiado lejos. Situado junto a la carretera interestatal BR-163, Castelo de Sonhos es una polvorienta instantánea de Pará, el estado brasileño con más conflictos de tierras, asesinatos en el campo y trabajadores esclavizados. El cementerio, con su desigual división entre víctimas y pistoleros, es una síntesis de la geopolítica de la región. Allí no hay ningún mandamás enterrado; las muertes naturales son una rareza, morir después de los cincuenta años es ganar horas de vida extra. En Castelo de Sonhos asistimos, en tiempo presente, a una repetición de la brutal colonización de Brasil, retrato de un país que vive simultáneamente varias épocas históricas. Los brasileños que ven el lejano Oeste como folclore de un mundo lejano se equivocan. El destino de la Amazonia se decide de la manera más arcaica en Pará. A punta de pistola.

Empleando sus relaciones en el Congreso, así como en el poder ejecutivo, los *grileiros* impulsan leyes que legalizan las tierras robadas, con el pretexto de «regularizar la tenencia de la tierra», que no regulariza otra cosa que las grandes extensiones que han arrebatado al Estado. Es lo que parte de la sociedad suele llamar «Medidas Provisionales de *Grilagem*» (medidas provisionales de apropiación de tierras) que después se convierten en leyes de *Grilagem* (leyes de apropiación de tierras). Sólo en este siglo, Lula, del Partido de los Trabajadores, de centroizquierda, sancionó una de esas leyes; Michel Temer, del PMDB, un partido de derechas que se presenta como centrista, sancionó otra; y, en el momento de escribir este artículo, Bolsonaro estaba intentando aprobar la más escandalosa de todas ellas.

La legalización lava la sangre de la tierra y también del lenguaje. Mediante esta alquimia, los delincuentes se convierten en «hacendados», «ruralistas» y «productores rurales». Muchos venden la tierra. Especular con lo que antes era selva y ahora es mercancía en el banco de tierras del país es el mejor negocio del planeta, ya que tras robar las tierras las únicas inversiones necesarias son los bajos salarios de los pistoleros y la comida barata (y escasa) que apenas mantiene con vida a los esclavizados, eso cuando los trabajadores no se ven obligados a pagarla muy cara, contrayendo deudas impagables; otra forma de esclavitud contemporánea. Cuando no están esclavizados, reciben una cantidad denigrante en forma de jornales.

Especular con la tierra es el principal objetivo de algunos de estos *grileiros*, nombre que adquirieron por las prácticas que llevaron a cabo para consumar su fraude. Colocaban en una caja hojas de papel nuevas con grillos vivos; los excrementos de estos insectos —tan simpáticos y adorables en las producciones de Disney pero conocidos en la Amazonia por otros talentos— amarilleaban los documentos y les daban el aspecto de antiguos títulos de propiedad de la tierra. Por supuesto, nada de esto habría sido posible sin la bien remunerada colaboración de los registradores de la propiedad. Este tipo particular de delincuente se ganó el título de *grileiro*; y el acto de robar tierras

públicas y convertirlas en propiedad privada mediante estas prácticas fraudulentas acabó conociéndose como «*grilar*». Según la definición del Instituto Nacional de Colonización y Reforma Agraria (INCRA): «En términos genéricos, cualquier acción ilegal dirigida a transferir tierras públicas al patrimonio de terceros constituye [un acto de] *grilagem* o *grilo*, que comienza en los despachos y se consolida en el campo mediante la emisión de la propiedad de la tierra.»

En la Amazonia el saqueo de tierras públicas encuentra un aliado en la legislación agraria y medioambiental, donde numerosas lagunas permiten la obtención de títulos de propiedad de tierras apropiadas de manera ilegal. En la práctica, el *grilagem* se desarrolla a dos niveles: uno sobre el terreno y otro sobre el papel. La apropiación física de las tierras se produce a menudo expropiándolas a otros ocupantes, aunque sean legítimos, como las comunidades ribereñas y las quilombolas. También es necesario deforestar al menos una parte del área, ya que la selva eliminada es la «prueba» verificable de la ocupación. El principal instrumento de control sobre las tierras ocupadas de forma ilegal es la violencia. Sobre el papel, las tierras se retiran del patrimonio público y se transfieren al patrimonio privado del *grileiro*. Este proceso se repite de manera histórica y circular. Tras apropiarse de la tierra y deforestarla, los grupos de presión presionan para conseguir amnistías que conviertan el delito en un hecho consumado y transformen la ilegalidad en legalidad. Y entonces el ciclo vuelve a empezar: la ilegalidad genera leyes que a su vez crean círculos repetidos de ilegalidad.

Nadie me enseñó más sobre el *grilagem* que Maurício Torres, académico, periodista e investigador de primer orden que se mueve con una destreza poco común por la selva profunda, siempre en el estado de Pará, donde compagina consistentes conocimientos teóricos con miles de horas de trabajo de campo. Maurício posee un humor mordaz que no perdona a nadie y unos ojos a los que no se les escapa nada. Cuando salgo de expedición con él intento mantenerme fuera de su alcance para no convertirme en un personaje más de las alucinantes historias que suele contar a un público embelesado. Siempre fracaso.

En uno de sus estudios, Maurício Torres demostró que el municipio de São Félix do Xingu tendría que ser de tres pisos de altura para que se correspondiera con todos los títulos de propiedad registrados en las oficinas de escrituración de tierras en 2009. Mientras el municipio ocupaba un territorio de 8,4 millones de hectáreas, las escrituras registradas sumaban más de 28,5 millones de hectáreas. «Un edificio modesto —comenta Maurício—, si tenemos en cuenta la existencia de casos mucho peores, como el de Vitória do Xingú, también en Pará, donde los títulos registrados sumaban centenares de veces el tamaño del municipio.» Estas cifras ayudan a explicar tanto la voracidad de la apropiación ilegal de tierras como la corrupción de los agentes públicos y privados que permiten que se registren tierras públicas a nombre de particulares. Muestra asimismo por qué los conflictos de tierras también son frecuentes entre los propios *grileiros*, ya que hay demasiados «propietarios» para estas tierras que, según la Constitución, pertenecen al conjunto de la población.

Primero se destruye la Amazonia para especular con ella, y luego, tal vez, alguien se plantea producir soja para alimentar al ganado, o ganado para alimentar a los seres humanos. El robo, debidamente blanqueado y legalizado, se transforma entonces en un «agronegocio», los delincuentes pasan a ser «ciudadanos honrados», algunos se convierten en alcaldes, las sociedades locales los reconocen como «pioneros» y, cuando mueren, a la mínima dan nombre a alguna calle o se les dedica una estatua en alguna plaza.

En la época de mi primera incursión en el Xingú, en el año 2004, el mayor *grileiro* de Brasil era Cecílio do Rego Almeida. Una revista brasileña llegó a calificarlo como «el mayor *grileiro* del mundo», pero no encontré pruebas que respaldaran esta afirmación. Dom Ciccillo, como era conocido, vivía en Curitiba, la capital del estado sureño de Paraná, era dueño de la constructora CR Almeida y reclamaba la propiedad de unos seis millones de hectáreas de selva amazónica, entre tierras indígenas, tierras públicas y asentamientos del Instituto Nacional de Colonización y Reforma Agraria (INCRA). El país que Cecílio robó a Brasil llegó a ser conocido como «Ceciliolandia». Situado en la Terra do

Meio, equivalía a la suma de los territorios de Bélgica y Holanda. Riozinho, donde vivían Herculano Porto y su comunidad ribereña, formaba parte de este reino gobernado ilegalmente por uno de los ciudadanos más ilustres de la sociedad paranaense.

Cecílio se convirtió en Dom Ciccillo durante la dictadura empresarial-militar, cuando la CR Almeida acaparó treinta y siete grandes proyectos de obras federales y se convirtió en una potencia. Hasta su muerte en 2008, Cecílio nunca rindió cuentas de sus fechorías, y solía referirse al régimen de excepción de Brasil como «la más suave de las dictaduras». Seguro de su impunidad, y con razón, nunca tuvo pelos en la lengua. Cuando Marina Silva fue la ministra de Medio Ambiente de Lula, entre 2003 y 2008, Don Ciccillo la llamó «esa pequeña india completamente enferma y analfabeta». A Olívio Dutra, ex gobernador de Río Grande del Sur y ex ministro de Lula, le dedicó el epíteto de «maricón». Se refirió al activista medioambiental Chico Mendes en los términos siguientes: «Ese recolector de caucho que se jodió.»

Así era la persona, y el personaje. Ninguna de esas credenciales impidió que, en 2009, el diputado federal del Partido de los Trabajadores André Vargas, entonces vicepresidente del Congreso de los Diputados, redactara un proyecto de ley para homenajear a Don Ciccillo. En marzo de 2013 el proyecto ya había sido aprobado en tres comisiones de la Cámara y recibía elogios de miembros del PT en las redes sociales. La propuesta consistía en bautizar un tramo de la carretera interestatal BR-277 (una de las principales autopistas del sur del país) entre las ciudades de Paranaguá y Curitiba con el nombre «Carretera Cecílio do Rego Almeida». Decidí averiguar la justificación que ofrecía el diputado, que más tarde sería detenido por corrupción en la operación Lava Jato. Defendía el homenaje al «mayor *grileiro* de Brasil» en los siguientes términos:

> El nombre que está previsto para el citado tramo de autopista mencionado es un justo homenaje al señor Cecílio do Rego Almeida, empresario fundador y presidente del Consejo de Administración del Grupo CR Almeida, que agrupa a más de treinta empresas y opera en los sectores de la construcción pesada, concesión de carreteras y logística de transportes, productos químicos y

explosivos.

Y concluyó: «Perseveró en sus objetivos de trabajo, y ahora, tras su muerte [...], este benemérito ciudadano podrá recibir el merecido homenaje.»

Herculano Porto y doscientos beiradeiros, cuya existencia en Brasil no había sido reconocida oficialmente, luchaban en la selva contra este tipo de poder, que poseía una fuerza y presencia extraordinarias en todas las instituciones públicas y en toda la paleta ideológica. En 2004, cuando llegué hasta ellos, por delante de sus casas pasaban lanchas cargadas de hombres armados, que primero quemarían sus castañares y luego sus casas. Si los ribereños no abandonaban la región, llegaría el turno de las balas. Los ribereños Herculano Porto, Raimundo Belmiro y Luiz Augusto Conrado (conocido como Manchinha), lideraban la lucha armados sólo con el valor de poner los pies en la tierra y resistir como selva.

No es que yo no conociese la Amazonia cuando llegué a la casa-selva, a la madre-selva, al pueblo-selva de Herculano y de su comunidad ribereña. Ya había recorrido la carretera Transamazónica, ya había acompañado a parteras de la selva en el estado de Amapá, ya había viajado por el territorio Yanomami. La Terra do Meio, sin embargo, me llevó a otro nivel de experiencia sensorial. Fue como llegar al principio del mundo, un día antes de que el poder destructor de los blancos alcanzara la selva. Y fue como llegar a mí, a una parte desconocida de mí, esa parte silenciada y empujada al fondo sin fondo. En aquel momento no era capaz de expresarlo con palabras, pero en Riozinho me sentí como en casa. Desde entonces nunca he dejado de anhelar volver una y otra vez a la Terra do Meio y a los ríos de la cuenca del Xingú.

Viajamos durante cinco días en una *voadeira* sin toldilla ni asiento, expuestos al sol y a la lluvia, arrastrando la barca por los rápidos con cuerdas, colgando nuestras hamacas en las orillas del río para cocinar nuestra única comida diaria, a veces un pescado, a veces una tortuga terecay, la comida que llevábamos o comida que el remero de proa pescaba por el camino o trocaba con los raros indígenas con cuyas

canoas nos cruzábamos. Y entonces, al quinto día, cuando llegamos a la desembocadura del Riozinho do Anfrísio, miles de mariposas amarillas levantaron el vuelo asustadas por el ruido del motor. Fue como si hubiera sido tragada por una puerta y hubiese sido arrojada a un mundo aún más maravillosamente salvaje. Para mí, Riozinho siempre será la tierra de las mariposas amarillas. Y siempre será mi lugar interior en el mundo exterior. Años más tarde dejaría instrucciones a mi familia para que, cuando muera, incineren mi cuerpo. Quiero que entierren la mitad de las cenizas en la tumba que compré en el cementerio de la aldea rural donde nació mi padre, en el lejano sur de Brasil, y que esparzan la otra mitad en la desembocadura del Riozinho, allí donde besa el río Iriri.

Antes de continuar, me gustaría contar un poco sobre este paso del país oficial al país invisible, de los ríos enterrados a los ríos salvajes, del exterior a mi interior. Como en aquella época todavía era muy blanca en mis lecturas, la primera referencia que me vino a la cabeza para nombrar mi asombro fue *El corazón de las tinieblas*, de Joseph Conrad: «La mejor manera de explicarlo es decir que durante uno o dos segundos sentí como si en vez de ir al centro de un continente estuviera a punto de partir hacia el centro de la Tierra.»

A pesar de la dulzura de su nombre, Riozinho (río pequeño) posee una corriente impetuosa. Los troncos de los árboles formaban grutas sobre el agua, dos nutrias gigantes se zambulleron justo delante de nosotros y miles, quizá millones, de mariposas amarillas nos acompañaron en nuestro laberíntico recorrido. Parecía como si en un instante de distracción hubiéramos sido engullidos por una dimensión desconocida. Sentí que me sumergía cada vez más profundamente en la tierra. En todo momento tuve la certeza de que, por muy bien que escribiera, no sabría captar la dimensión de lo que estaba viendo y viviendo.

Cualquier periodista que presuma de ser un gran aventurero es sencillamente un necio. Basta convivir con los pilotos y remeros de proa de las *voadeiras* amazónicas para verte reducida a tu inevitable insignificancia. Ellos pueden distinguir huevos de tortuga terecay

donde yo sólo veo arena, rocas puntiagudas donde yo sólo veo agua, lluvia donde yo sólo veo azul. Apenas podía amarrar la hamaca a un árbol a la hora de dormir.

El piloto que nos llevó a la Terra do Meio, el señor Bené, era un amazónico legítimo. Lo había sido todo y lo había hecho todo. En sus andanzas como recolector de caucho, leñador, proxeneta y garimpeiro, el señor Bené había mirado más profundamente dentro de la bestia humana de lo que permite la cordura. El último día de viaje tuvimos que pasar la noche en un lugar de bosque muy cerrado, porque el motor de la canoa se averió antes de llegar al sitio previsto. Mientras esperábamos a que se asara el pescado, el señor Bené nos contó una de sus historias de cuando buscaba oro. Un avión se había estrellado en una de las pistas clandestinas y el señor Bené había ayudado a sacar a los muertos y a los vivos de entre los restos. Al principio la historia no me pareció para tanto, con sólo dos míseros muertos. La noche anterior había mandado al infierno a unos cuarenta. Pero yo era una ingenua. Sin pausa, con la naturalidad y la fluidez de una anguila, el señor Bené profirió el desgraciado desenlace: «El mecánico se había quemado enterito. Sólo una parte de la carne de la nalga había quedado ligeramente tostada. ¡Y va mi colega y se come el trozo de culo de aquel tipo!» Todos pensamos que se refería a «comer» en sentido sexual (lo que sería absurdo). Pero el señor Bené nos lo aclaró: «Lo cortó con el cuchillo y se lo comió. Dijo que estaba bueno. El tío tenía un estómago alucinante.»

Los dos primeros días fueron los más complicados para mí. Fue como salir de un mundo y entrar en otro, sin escalas. Había mucho de todo: mucho sol, mucho calor (40 ºC), muchos mosquitos, muchos caimanes, muchas rayas, muchas arañas y mucha maleza. Además, me acababa de venir la regla, viajaba con otros cinco hombres y tenía cero intimidad. A partir del tercer día, me embargó el espíritu de santa Teresa y permanecí en un estado de éxtasis permanente, algo que suele ocurrir en mis viajes. Me había llevado el libro *En la carretera* para leerlo por la noche, en la hamaca, antes de acostarme, con mi elegante linterna de frente. *Sorry*, Jack Kerouac, pero en mi situación en el río, tus

aventuras me hacían bostezar, lo que era estupendo para conciliar el sueño en una selva poblada por jaguares y anacondas muy silenciosos.

La gente del medio —como llamo a la comunidad ribereña a la que pertenecía Herculano— se mostraba muy tímida con extrañas como yo. Blanca, mujer, del mundo de ahí fuera. Se mimetizaban con la selva, se movían con movimientos tan sinuosos como los de los jaguares y las serpientes, echándome miradas acechantes. Aunque aparentemente hablábamos la misma lengua, no hablábamos el mismo idioma. Para ellos yo era una extraterrestre, y eso era exactamente lo que era. Viajaba con un representante de la Comisión Pastoral de la Tierra que les llevaba su primer equipo de radioaficionado, donado por una organización holandesa. El equipo debía servir para denunciar las amenazas de muerte, los incendios, los ataques. Sabía que aquel reportaje iba a ser el más importante de mi vida, porque nunca más podría marcharme de aquel mundo que no era yo, pero que me recordaba a mí. Volví a São Paulo, pero nunca más dejé Riozinho ni la Terra do Meio.

El reportaje que escribí tuvo una gran repercusión. Marina Silva era entonces ministra de Medio Ambiente y, como me diría por teléfono, personas como Herculano, Raimundo y Manchinha, los tres líderes de Riozinho que sufrían las amenazas de muerte por los *grileiros*, eran su familia. Marina había sido recolectora de caucho como ellos, así que no era ajena a aquel mundo, aunque fuera una Amazonia diferente a la suya. Lo que siguió fue una historia bastante épica, en la que sacaron a los tres de la selva en helicóptero y los llevaron a Brasilia para contar a los ministros lo que estaban viviendo. Sorprendido cuando se dirigía a trabajar en el campo, Raimundo tenía malaria y no llevaba zapatos para enfrentarse al Brasil oficial. Los tres visitaron por primera vez el planeta de los extraterrestres con corbata, empezando nada menos que por Brasilia, la capital modernista diseñada por Oscar Niemeyer. Los ascensores y las escaleras mecánicas se convertirían en naves espaciales para los niños de ojos desorbitados en las noches en que Herculano iluminara la selva con las historias de un mundo inexplorado que sólo los tres héroes conocían.

En noviembre de ese mismo año, 2004, nació la Reserva Extractiva de Riozinho do Anfrísio en virtud de un decreto presidencial firmado por Lula, y desde entonces es un territorio protegido en forma de área de conservación federal. Fue una victoria de la resistencia: primero, de la resistencia de la comunidad ribereña, principal responsable de este desenlace, ya que fueron sus cuerpos los que se enfrentaron a las balas; después, la de las organizaciones que luchan por la selva, como la Comisión Pastoral de la Tierra y el Instituto Socioambiental (ISA); y también la de un proyecto de poder respetuoso con la selva y sus pueblos, como el de Marina Silva y su grupo, que en aquel momento ya estaban siendo atacados por sectores desarrollistas del Gobierno de Lula, y cuya representante más visible era la entonces ministra de Minas y Energía, Dilma Rousseff.

También fue una victoria para Lilo Clareto y para mí como periodistas, ya que cumplimos nuestro papel de puente entre los mundos, atravesando muchos Brasiles para llegar a las voces de la comunidad ribereña y llevarlas hasta los oídos de las autoridades a un volumen demasiado alto como para que pudieran ignorarlas. Era una de las pocas victorias que había conseguido en más de treinta años denunciando atentados contra la vida. Como soy una asidua visitante del diván psicoanalítico, creo que esta rara victoria en una existencia de derrotas fue determinante para acabar yendo a vivir a orillas del Xingú más de una década después, cuando comprendí que la Amazonia era la lucha de mi generación; y Belo Monte, el proyecto que hablaba de todo un país. Podría haber ido a cualquier otro río de la Amazonia, pero era el Riozinho el que me llamaba como una criatura mítica desde dentro, donde hacía tiempo que bañaba mis profundidades, dando a luz a mariposas amarillas.

No volví a ver a ninguno de los tres líderes durante varios años. En 2011, cuando estaba en Altamira investigando Belo Monte, Antonia Melo me dijo que Raimundo Belmiro estaba en la ciudad y lo llamó. Habían puesto precio a la cabeza de Raimundo, ya que no había dejado de denunciar los ataques a la selva en la Terra do Meio. La creación de la reserva extractiva había vuelto más cautelosos a los *grileiros*, pero no

los había ahuyentado del todo. Sabían de qué material estaban hechos los Gobiernos mucho mejor que nosotros, ribereños, periodistas y activistas.

Cuando se impuso la construcción de Belo Monte en el Xingú, en contra de los pueblos-selva, en contra de los movimientos sociales, en contra de las organizaciones ecologistas y en contra de los científicos, los *grileiros* fueron los primeros en comprender que la política federal había cambiado su curso, y que tener al Partido de los Trabajadores en el Gobierno no cambiaría nada respecto a la protección o no de la selva. Los *grileiros* reanudaron sus ataques contra las unidades de conservación, como la reserva extractiva de Riozinho, y todas las demás. Denuncié la amenaza, y Raimundo Belmiro empezó a recibir protección federal como defensor del medio ambiente amenazado de muerte.

Volvería a Riozinho y a la Terra do Meio años después, en 2014, por invitación de la comunidad en el décimo aniversario de la reserva extractiva. Tanto Herculano Porto, el pajarito con ojos de gato, como Raimundo Belmiro y Manchinha tenían el pelo canoso, una incipiente barriguita que les tensaba la camisa y, para mi asombro, se habían vuelto muy, pero que muy habladores. Eran ellos, pero también eran otros.

Era la primera vez que presenciaba los efectos que puede tener una política pública que garantiza la permanencia en un territorio. Los ribereños de Riozinho habían alterado incluso la forma de caminar y el tono de voz desde que se había reconocido su existencia y su forma de vida. El Riozinho ya no pertenecía a Anfrísio, y mucho menos a los *grileiros*; el Riozinho era selva y no pertenecía a nadie. Estaba con ellos; y estaba en ellos.

Ver a esos tres hombres —que diez años antes no sabían si despertarían vivos al día siguiente— comiendo las tres primeras porciones de la tarta conmemorativa con la cabeza bien alta, con orgullo, tratados como los héroes de la comunidad que son, fue una escena que me curó. Me había asqueado el horror de ver cómo el proyecto político abrazado por al menos dos generaciones de brasileños

había sido traicionado (también) por la decisión de construir grandes centrales hidroeléctricas en la Amazonia, y esa escena me mostró el camino de vuelta a casa. Allí me di cuenta de que, para mí, casa es donde se encuentra la primera línea de la resistencia.

Cuando los invitados se marcharon y la sede de la reserva extractiva se vació de gente, me quedé para hacer otra visita a las familias ribereñas que había visto diez años antes en un recorrido por el río. Estaban más jóvenes que hacía una década. No lo digo de un modo retórico, habría jurado que habían rejuvenecido años desde que los conocí. Una vez más era testigo de los efectos de una política pública que reconocía su existencia, el efecto del Estado cuando hace lo que debe. Aunque los *grileiros* continuaban acosando a la comunidad, ya no podían hacerlo con la misma facilidad e impunidad que antes, cuando eran la ley. Aunque las autoridades fueran escasas y defectuosas, los ribereños tenían autoridades que los escuchaban. La ley oficial estaba con la comunidad ribereña, y ese sentimiento —que más tarde sería aplastado cuando Michel Temer asumió la presidencia tras la destitución de Dilma Rousseff y, aún más tarde, con Jair Bolsonaro en el poder— también pareció renovar las células de los cuerpos de esas personas. Las nuevas generaciones, que habían crecido en una reserva extractiva, mostraban un grado de autoestima mayor y tenían nuevos deseos.

Al mismo tiempo fui testigo del efecto de otra medida política pública, el programa social Bolsa Familia. El mundo que antes había funcionado sin dinero, sólo a base de trueques, o con muy poco dinero, ahora estaba impulsado por el deseo de consumir. La mayoría de las familias de Riozinho empezó a recibir el Bolsa Familia, algo que les vino bien a las mujeres pues les permitía ir a comprar a las tiendas de Altamira. Cuando estas personas entraron en el país oficial, eso las lanzó al mundo de los programas federales, ya que no tenían ninguna fuente regular de ingresos, lo que las posicionaba de forma automática en la condición de pobres. Así, la gente que había vivido en otros términos, existiendo en la selva y por la selva, comenzó a disponer de una renta mensual.

Los programas como el Bolsa Familia se planearon para otro tipo de población, se diseñaron... para los pobres. Los funcionarios del Gobierno, que desconocen la realidad amazónica, no pensaron en ninguna alternativa para evitar las constantes incursiones en la ciudad. La peregrinación a los bancos y a las oficinas gubernamentales llevaba a las familias ribereñas a la ciudad (casi) todos los meses, y llevaba las mercancías de la ciudad a los ribereños. No se va a la ciudad y al mundo capitalista de la ciudad sin que esta experiencia altere en profundidad el modo de vida, la alimentación, las enfermedades, el ocio y también los deseos, que se convirtieron en deseos de consumir. De repente los niños de Riozinho pasaron a ser también adolescentes, una palabra y una experiencia que antes no existían.

Recuerdo que me sorprendió ver cientos de latas y botellas de plástico varadas en la orilla de Riozinho cuando terminó la fiesta. Fue una pequeña gran escena con más significados de los que fui capaz de descifrar en aquel momento. También recuerdo haber echado de menos el sonido de las parejas bailando en la casa de Herculano en 2004. El sonido de los pies descalzos sobre la tierra desnuda, que nunca seré capaz de reproducir, pero que era tan bonito. En ese momento oía el sonido de los altavoces y los artistas contratados para la fiesta en 2014. Sé que la vida cambia y es probable que la comunidad actual lo prefiera así, pero sentí dolor, añoranza y también miedo.

Sospecho que son cosas de blanca. Pero el miedo me acompaña desde que visité a Raimundo Nonato da Silva. En 2004 Raimundo no sabía quién era Luiz Inácio Lula da Silva, entonces presidente de Brasil, pero tenía un campo de fútbol delante de su casa construida con cañas y barro y tejado de palma. Los domingos sus hijos cambiaban el cuchillo con el que extraían látex por el balón. Raimundo, hijo de un soldado cauchero que cayó muerto en el cauchal, sólo sabía que más allá del río había un lugar llamado «ciudad», que imaginaba como «una especie de movimiento». «Está bien saber el nombre del presidente de Brasil, sólo por saberlo, pero en realidad da igual», me dijo entonces.

Diez años después Raimundo sabía perfectamente quién era Lula, su mujer estaba inscrita en el Bolsa Familia y conocía bien la ciudad. No

quiso hablarme de la selva, sino del equipo de sonido que destacaba en medio del comedor como si fuera un altar. Me explicó que primero había comprado uno más pequeño, pero que no le había gustado por ser poco potente. Así que se había comprado aquel que me enseñaba con orgullo y que, si yo estiraba la mano, podía tocar. Encendió el aparato y las paredes de la casa, que seguían siendo de cañas y barro, temblaron literalmente. También yo temblé. El temblor me acompaña mientras observo cómo transcurre la vida de la gente del medio.

Aunque los programas gubernamentales diseñados para luchar contra la pobreza benefician a los pueblos-selva, me quedó bastante claro que son precisamente eso: diseñados para los pobres. Cuando los programas diseñados para los pobres se aplican a los pueblos-selva, se corre el riesgo de convertir también a éstos en pobres. Las marcas de la pobreza —visibles en las nuevas enfermedades como la obesidad, la diabetes, la hipertensión— se cobran víctimas en el bosque, y son sólo un eslabón de una larga cadena de hábitos de consumo de personas con bajos ingresos. Incluso el tiempo pasó a medirse de otra manera, ya que es necesario planificar ir al banco cada mes, y la edad señala ahora el derecho a la jubilación.

No es un análisis fácil ni simple. Las políticas públicas son fundamentales, pero no pueden ser genéricas en un país como Brasil, que no es uno, sino muchos, con modos de existencia muy diversos entre sí. Al aplicarlos de forma universal, sin contemplar las diferencias en el modo de vida, los programas vitales se han convertido en nuevos instrumentos para convertir los pueblos-selva en pobres. Y, por lo tanto, en otro instrumento para la deforestación de la Amazonia y la deforestación de los pueblos amazónicos.

Quiero que este capítulo termine con ánimo de fiesta. Y toda celebración es también momento de bautismo. En el Xingú y en la mayor parte de la Amazonia, la Iglesia católica está al lado de los pueblos de la selva y, a diferencia de otras regiones donde actúa, no intenta corromper sus almas. No debemos olvidar que hizo falta varios siglos y algún que otro baño de sangre para que aprendieran, pero los católicos progresistas han aprendido a hacerlo, como lo demuestra el

Sínodo de la Amazonia, encabezado por el papa Francisco. Como los ribereños conservan en el cuerpo el recuerdo de la devoción católica que sus fervorosos abuelos llevaron hasta allí, les gusta tener a los sacerdotes en las celebraciones. Las personas que han experimentado la escasez siempre agradecen un pequeño extra y, por lo general, no rechazan nada de lo que se les ofrece. También hay consenso en que no cuesta nada bautizar a los niños cuando aparece un sacerdote, lo que no significa comprometerse con ritos religiosos después del día de la fiesta.

El sacerdote que presidió el décimo aniversario de la reserva extractiva era Patrick Francis Brennan, irlandés de nacimiento, amazónico en todo lo demás. En el Xingú cambió su nombre de galán cinematográfico por el de padre Patrício. Tan diferente de un galán como una piraña de un pirarucú, el padre Patrício, que no se quita las chanclas de sus enormes pies, es una figura omnipresente en el escenario de las batallas más duras. En su rostro, que parece mal dibujado, hay una bondad inflexible rematada por un par de ojos de rayos X. Conocí a este sacerdote xinguano en la fiesta de la comunidad; mi alma dio un brinco de alegría al encontrarse con una hermana.

No sé si él sintió lo mismo, pero al final de la misa el padre Patrício me convirtió en su ayudante. Al haber sido pillada con bolígrafo y bloc de notas en las manos, hubo acuerdo general en que estaba cualificada para el trabajo. Me quité el disfraz de periodista y pasé horas registrando los bautizos de niños de lo más variopinto con la sensación de estar haciendo algo importante, de ser yo importante: algo que el periodismo nunca me había proporcionado.

Esa misma noche el padre Patrício y yo descubriríamos más afinidades, pues a los dos nos entró una diarrea que nos tuvo deshidratados durante varios días, mientras compartíamos el monte y un único baño con cientos de personas, y la comunidad bailaba toda la noche a diez metros de mi hamaca. Amaneció y ellos seguían arrastrando los pies. Cada vez que los músicos intentaban parar, alguien decía: «¡Pongo otros cincuenta para media hora más!» La música brega me retorcía los intestinos y me iba tambaleando al baño,

interrumpiendo por el camino los besos de algunos adolescentes y rezando para que el cura no hubiera llegado al retrete antes que yo. Cada vez que me sentía en la gloria en la Amazonia, la selva me devolvía a mi lugar de inmediato.

El padre Patrício estuvo especialmente iluminado en aquella celebración. En su sermón recordó toda la historia de resistencia de la comunidad de la Terra do Meio y excomulgó sin piedad al *grileiro* Cecílio do Rego Almeida. Desde el fondo, un ribereño gritó para poner al día al piadoso sacerdote: «¡Ya está muerto, padre!» Y el padre Patrício profirió a voz en grito, con las manos alzadas al cielo en señal de júbilo divino: «¡Gracias a Dios!»

121

soberanos, vasallos y siervos

La estructura del *grilagem* recuerda al feudalismo. Entre el señor feudal y el siervo más humilde hay una intrincada red de relaciones de vasallaje. Hasta la fecha, la justicia rara vez ha conseguido (o querido) llegar a los poderosos señores feudales, los que hacen política en la corte, con mano suave y palabras escogidas. Tampoco a los hombres al mando, que trabajan sobre el terreno. En general, los que acaban detenidos en operaciones gubernamentales —si es que se llega a detener a alguien— son los siervos o vasallos de menor importancia. En 2011 rastreé este intrincado «árbol genealógico» cuando conté la historia de João Chupel Primo, que había sido asesinado, y de su amigo, que se vio obligado a huir del asentamiento donde vivía, después de que ambos denunciaran ante las autoridades una gigantesca operación criminal para robar madera de áreas protegidas de la selva.

Toda la operación se controló desde una única calle de Areia, asentamiento del INCRA situado entre los municipios de Trairão e Itaituba, pero se desarrolló en varios frentes, incluyendo unidades de conservación en la región de la carretera interestatal BR-163 y la Terra do Meio, en el oeste de Pará. La denuncia que acabó con la vida de Chupel y condenó a su amigo a convertirse en un fugitivo reunió a personas a las que suele calificarse de «bárbaras» con las que suele considerarse «civilizadas». La compleja genealogía de la apropiación ilegal de tierras nos ayuda a ver lo que ocurre habitualmente en la Amazonia. En el pasado y en el presente.

Las historias de João Chupel Primo, asesinado a los cincuenta y cinco años, y de su amigo, obligado a huir a los treinta y ocho, plantea dos intrigantes preguntas que abarcan décadas y selva. ¿Cómo pudieron sustraerse inmensas cantidades de madera de ipê de unidades de

conservación protegidas por decreto federal? ¿Cómo fue posible que Chupel y su amigo denunciaran una operación criminal ante autoridades de varias oficinas y, a pesar de ello, uno acabara asesinado y el otro se viera obligado a huir?

La respuesta se encuentra en las denuncias presentadas por los dos hombres. El Estado estableció un conjunto de áreas protegidas en la Terra do Meio, pero nunca llegaron a ocuparlas del todo. Así que, en lugar de abandonar la región, los *grileiros* simplemente cambiaron de actividad. En vez de destruir la selva para crear pastos, empezaron a talar árboles de madera noble en el interior de las zonas protegidas. Se acabó la industria ganadera, comenzó la maderera. En la práctica, como el Estado nunca efectuó la supervisión necesaria, el cambio de modelo de negocio hizo que la delincuencia fuera más eficaz.

El *grilagem* es estructural en Brasil y forma parte de los cimientos del país. Desde las capitanías hereditarias, los conceptos de *grilagem* y propiedad privada están íntimamente relacionados. En su artículo «*Grilagem* para principiantes: Guía de procedimientos básicos para robar las tierras públicas», Maurício Torres escribe:

> Hasta no hace mucho, Brasil era un inmenso latifundio de ultramar para los portugueses. Así se inventó y aquí prosperó el latifundio. «Hacedme fructificar y multiplicar», dijo el latifundio, incluso antes de que Brasil hubiera puesto las manos sobre esta herencia ibérica. En el origen del latifundio —y por tanto de la estructura del dominio de la tierra en el campo brasileño— está el *grilagem*, nacido del capitalismo colonial y mantenido por los traficantes de esclavos cuando cambiaron de actividad. Si en la franja costera y en el centro-sur la apropiación ilícita es secular, en la Amazonia el saqueo de tierras públicas ocurre ahora.

Denuncié este sistema generalizado de robo de madera en 2011, el primer año del primer mandato de Dilma Rousseff, que dio continuidad a los dos mandatos de Lula en la presidencia. Después, con Michel Temer (2016-2018) y más tarde con Jair Bolsonaro (2019-2022), todo empeoró mucho más. El Estado se puso explícitamente al servicio del *grilagem* y de la legalización de las tierras públicas robadas. La escalada

continuó con las declaraciones de Bolsonaro incentivando a *grileiros* y garimpeiros, y con el deliberado debilitamiento de la supervisión y los ataques a la legislación protectora. Este estímulo oficial a la invasión de tierras públicas fue escuchado y la reacción fue inmediata: los incendios y la deforestación se multiplicaron bajo el Gobierno de Bolsonaro. La respuesta más emblemática, que ha pasado a la historia, fue el «Día del Fuego», el 10 de agosto de 2019, cuando los *grileiros* prendieron fuego a la selva como parte de una acción directa organizada a través de la app de mensajería WhatsApp, en una demostración de fuerza y apoyo al presidente.

En 2011 este cambio en la forma de explotar ilegalmente las tierras públicas, del ganado a la madera, obedecía a una lógica clara. La cría de ganado vacuno exige una estructura mayor y más permanente que la tala de árboles. El ganado lleva marcas, los troncos no. La selva talada aparece con facilidad en las mediciones de deforestación. En cambio, detectar la tala selectiva de madera como el ipê requiere trabajo de campo y una tecnología elaborada. Es la diferencia entre implosionar un edificio —algo que todo el mundo ve— o saquearlo por dentro. Uno mira desde fuera y piensa que está todo bien, pero, si se entra en el edificio, se da cuenta de que no es más que una carcasa. Cuando se sobrevuela la selva amazónica en un avión monomotor, es fácil, y horrible, ver los claros en los bosques donde se ha talado hasta el último árbol, lo que en la jerga técnica se llama «tala rasa». Pero gran parte de la selva que se ve desde arriba y que parece bien conservada ya no es selva, sino una carcasa de selva. Ya ha sido arrancada o arrasada por dentro.

En la práctica, los *grileiros* siguieron actuando incluso en las zonas protegidas o asentamientos agrarios como si fueran sus legítimos propietarios, con sus territorios delimitados y garantizados por la fuerza. El «terrateniente» suele recibir entre un 25 y un 30 % por permitir la extracción de madera de su «propiedad». A él le corresponde garantizar la seguridad, eliminando la resistencia de ribereños, indígenas y colonos para que el «trabajo» se lleve a cabo sin percances. Para ello, el «terrateniente» mantiene una milicia con un oficial al

mando. El «extractor» —o «gato»— paga una comisión al «dueño de la tierra» y se encarga de la extracción de la madera. Este personaje comanda varias cuadrillas de taladores, pero sólo es un empleado más en la organización criminal. Cualquiera que se oponga a la operación y la denuncie recibe amenazas de muerte. Si ni siquiera esto consigue acallar a la persona, sólo hay dos caminos: o se la incluye en un programa de protección institucional, o pasa de figurar en la lista de los condenados a muerte a estar muerto.

Conocido en la región de Itaituba como João da Gaita, João Chupel Primo era originario de Río Grande del Sur y recorrió varios estados hasta llegar a la Amazonia y Pará. Los días de fiesta siempre lograban arrancar de su gaita algunas melodías típicas de su tierra. Antes de que se convirtiera en delator, los líderes que luchaban contra el *grilagem* solían mirarlo con desconfianza. Propietario de un taller de reparación de coches en Itaituba, Chupel había «comprado» un terreno en la reserva extractiva de Riozinho. Para cerrar el trato, se asoció con un grupo de personas de la ciudad de Sorriso, en Mato Grosso. El llamado «Grupo Sorriso» era entonces uno de los cuatro que estaban parcelando unidades de conservación, elaborando sus propios mapas que registraban los títulos de propiedad en una zona pública.

Dos razones de peso —y como está muerto no se puede saber cuál de ellas pesó más— llevaron a Chupel a denunciar un plan en el que él mismo había participado activamente:

1) En 2011 la madera de ipê empezó a escasear en el territorio del grupo de Carlos Augusto da Silva. Augustinho, como se lo conoce, era temido en toda la región como el jefe más violento del crimen organizado. Empezó entonces a invadir la zona del Grupo Sorriso para robar madera de los que, a su vez, también robaban madera de una zona protegida. Chupel fue a pedir explicaciones. Le dieron una paliza. Más tarde presentaría a las autoridades un cuaderno manchado de sangre de ese día. En sus hojas había anotado las coordenadas GPS donde habían talado madera en su «propiedad». Acorralado, Chupel sabía que no podía contar con la policía local. Acudió al Ministerio

Público del Estado, en Itaituba. Y luego prestó declaración ante la Policía Federal y el Instituto Chico Mendes para la Conservación de la Biodiversidad (ICMBio). Presentó a las autoridades una grabación que incluía este diálogo:

> [Augustinho] ¡La policía me ha ayudado mucho!
> [Chupel] Sí, las cosas se habrían puesto feas si no hubieran venido ayer... Menos mal que vinieron, ¿no?
> [A] ¡El comandante nos viene a ver a menudo!
> [C] Así es...
> [A] Tengo que darles pasta, unos mil o dos mil reales.

2) A principios de 2011 Chupel perdió a su único hijo, electrocutado al pisar un charco de agua cerca del taller de reparaciones. Su mujer lo abandonó poco después. Según sus amigos, por un lado, Chupel llegó a la conclusión de que ya no le quedaba nadie a quien dejar su patrimonio; por otro, empezó a plantearse su situación con Dios. Chupel es descrito como un ferviente católico, con un «profundo conocimiento de la Biblia». Tras perder a su hijo, empezó a ver una estrella en el charco y creyó que era el chico muerto. En las grabaciones, intercala denuncias con frases sobre Dios. Chupel buscaba un sentido, como les ocurre a tantas personas tras una pérdida. Y esto lo disminuyó a los ojos de hombres como Augustinho. En el país de los pistoleros no hay tiempo para el duelo. João Chupel Primo empezó a grabar conversaciones comprometedoras y a reunir documentación. Luego denunció la operación criminal a las autoridades. Y murió de un tiro en la cabeza, a cuatro metros de donde había perdido la vida su hijo.

El amigo de Chupel, a quien me referiré como «el fugitivo», comparte la historia de tantos emigrantes que escucharon la promesa de un trozo de tierra en la Amazonia. Nacido en el interior del estado de Paraná, vivió del campo, donde trabajaba como empleado agrícola y cultivaba una pequeña parcela de tierra propia. A principios de la década de 2000 sufrió su tercera intoxicación por agrotóxicos en el cultivo de

soja. El médico le advirtió que no sobreviviría a una cuarta. Entonces decidió emigrar solo a la región de Trairão, junto a la carretera interestatal BR-163. Meses después llevó a su mujer y a sus tres hijos. Más tarde compró un lote en el Proyecto de Asentamiento Areia (PA Areia), y durante algunos años también fue maderero en el bosque nacional de Trairão.

Cuando él y Chupel empezaron a interponer las denuncias, las autoridades se mostraron recelosas ya que los dos habían cometido infracciones medioambientales. Quien vive en la Amazonia —como en cualquier lugar conflictivo, donde todo está aún por escribir— sabe que, entre el blanco y el negro, la realidad tiene todo un arco iris de matices. Chupel y su amigo personifican la importancia de comprender la complejidad de la vida en esa geografía.

Sin la presencia del Estado, una parte de los habitantes del PA Areia y de la comunidad de Trairão vivían al margen de la ley. «Mientras el Gobierno no aplique un plan de gestión forestal, todo seguirá igual. La gente necesita comer. Y la única forma de hacerlo allí hoy es talando madera. Eso es lo que hay que cambiar», me confesó.

El que se convertiría en fugitivo no tardó en enfrentarse a la lógica local. Descubrió que, a pesar de vivir en un proyecto de viviendas del Gobierno, los jefes del crimen controlaban todos sus movimientos. Tenía que pagar un «peaje» para entrar y salir del asentamiento. El sentido de propiedad de los *grileiros* era tal que incluso emitían recibos.

En 2007 el fugitivo empezó a desafiar a algunos exponentes del sector maderero de la región. Ese año la asociación de vecinos de PA Areia se alió con Amexport Indústria e Comércio de Madeiras Ltda, una empresa maderera con sede en Itaituba, para concretar un plan comunitario de gestión forestal, la única forma legal de talar madera dentro de un asentamiento. Según el fugitivo, que participó en el acuerdo como uno de los representantes de la asociación, la propuesta fue presentada por Luiz Carlos Tremonte, de Amexport, y Marcos Sato, de Amazônia Florestal. La relación entre las partes, sin embargo, pronto se volvió tensa.

Cuando me puse en contacto con Luiz Carlos Tremonte, afirmó que el

fugitivo era «un loco, un verdadero idiota, que montó un buen pollo». Y en cuanto a Chupel, Tremonte dijo que después de la muerte de su hijo, «había empezado a ver al chico en la luna». «También participaron otras empresas que firmaron un contrato con el asentamiento. Amazônia Florestal, de Marcos Sato, fue una de ellas. Anótalo, habla con él», sugirió. Marcos Sato, por su parte, me contó que había renunciado a comprar madera a la asociación porque era «muy complicado». También utilizó la misma expresión que Tremonte para referirse al fugitivo: «Un loco.» Y dijo: «Ese tipo denunció a todo el mundo de por aquí. Imagínese hasta qué punto está loco que llegó a denunciar a Jader Barbalho, ¡un senador!»

Como parte del plan de gestión comunitaria, la asociación había obtenido una licencia para extraer 11.546 m3 de madera del interior del asentamiento. Para que se entienda mejor, esto significa que la asociación disponía de 11.546 m3 de crédito. Una vez realizada la extracción, hay que dar de baja esos créditos a través de internet para que la madera sea legalizada y pueda comercializarse. Está comprobado que, en 2008, se habían utilizado casi todos estos créditos. El problema: no se había extraído ni un solo árbol del interior del asentamiento. La madera se sacó de otro lugar, donde había más árboles de madera noble.

El fugitivo denunció que los créditos se habían utilizado para «blanquear» la madera extraída de las unidades de conservación y así legalizarla, en un proceso conocido como «tráfico de créditos». Pero ¿quién lo había hecho? Él acusó a Tremonte y a Sato. Ellos lo negaron. «Soy el sueño hecho realidad del IBAMA [la agencia brasileña de protección del medio ambiente]. Fui un gran productor de caoba, antes de que prohibieran su extracción. Hoy sólo utilizo madera blanda [la menos valorada], que está por todas partes. Exporto maderas duras [las más nobles, como jatobá e ipê], pero nunca he hecho nada ilegal. ¿Dónde están las pruebas? No hay ninguna prueba de lo que afirma ese loco», asegura Tremonte, un personaje casi cómico, si no fuera porque está ligado a la tragedia.

El fugitivo empezó a recibir amenazas después de denunciar el

fraude. Su hija, que entonces tenía doce años, llegó un día a casa llorando. La familia pensó que, «como ya era una jovencita, alguien podía haberse propasado con ella». Pero ella se negó a explicar lo que había ocurrido. Al cabo de un tiempo contó a un amigo de la familia que Augustinho le había dicho que, si su padre no se callaba, los mataría a él y a toda la familia. El fugitivo dejó el asentamiento y se marchó a Trairão. Su hija murió tiempo después, pero no de un disparo. La niña contrajo dengue y el farmacéutico, en vez de darle paracetamol, le administró una inyección de penicilina. La niña murió de choque anafiláctico.

La tensión no hizo más que aumentar en los años siguientes. Y con ella, la violencia. Los colonos descontentos empezaron a ser ejecutados. En 2011 dos asesinatos acabaron de convencer al fugitivo de que él podía ser el siguiente. João Carlos Baú, conocido como Cuca, fue abatido a tiros mientras bailaba en una fiesta en el asentamiento. La primera bala le atravesó la espalda y le entró en el pecho. Se tambaleó hasta desplomarse unos metros más adelante. Cuando giró la cabeza para ver quién le había disparado, recibió dos tiros en la oreja.

Después de Cuca, le tocó el turno a Edivaldo da Silva, conocido como Divaldinho. El día en que el asentamiento conmemoraba la llegada de la energía eléctrica, alguien llamó a la puerta de su casa sobre las tres de la madrugada. Divaldinho fue a abrir, envuelto en una toalla. Cuatro hombres lo acuchillaron decenas de veces. Divaldinho continuó varias horas con vida, con las tripas fuera. Tardaron un rato en trasladarlo al hospital de Trairão porque no encontraban ningún coche con el que llevarlo. Una vez allí, no había sangre para la transfusión que necesitaba. Murió en el hospital de Itaituba, después de que le cosieran el estómago. Tenía seis hijos.

El fugitivo empezó a recopilar informes policiales y a grabar denuncias. «La situación es muy parecida a la que vemos en las favelas de Río. Se trata de un crimen que financia otro. La madera financia los asesinatos. En dos años ha habido quince muertes. Cuando empecé a denunciar, Augustinho me advirtió de que ya podía ir cavando un hoyo porque iba a morir», explica.

Vale la pena examinar más de cerca al hombre que, a principios de la década de 2010, era considerado el *grileiro* más violento del oeste de Pará. Carlos Augusto da Silva, alias Augustinho, llegó a la región en los años noventa como empleado de Osmar Ferreira, conocido internacionalmente como el «rey de la caoba», y ocupó un vasto territorio en la zona de las cuencas del Tapajós y del Xingú. En 2004 estas tierras federales se convirtieron en unidades de conservación, lo que no le impidió seguir mandando en ellas como si fuese el propietario. En 2011 a Augustinho se le acumulaban las acusaciones de ser el instigador de varios asesinatos y llevaba años huido. Se convirtió en el principal sospechoso de haber ordenado el asesinato de João Chupel Primo. Intenté por todos los medios ponerme en contacto con Augustinho, pero nunca respondió a mis peticiones de entrevista.

Luiz Carlos Tremonte afirma sentir «una gran admiración» por Augustinho. «Tengo que admirar a un hombre que vivió veinte años en esta selva y que crió a dos hijos que ahora son médicos. Creo que si de verdad estuviera acusado de tantas cosas, no andaría libre como él anda por aquí. Ahora va diciendo que se larga, debido a todo este follón que se ha montado.» Tras muchos años huido de la justicia, Augustinho fue detenido en 2018 por un triple asesinato cometido décadas antes. Había matado a sus víctimas a golpes. Sólo era uno de sus crímenes.

Luiz Carlos Tremonte, natural de la ciudad de São Paulo, se ha convertido en una figura casi icónica en Pará. En 2010 llegó incluso a ser candidato a gobernador del estado durante unos días, pero después desistió. En 2005, cuando estuvo en Brasilia declarando ante la CPI de biopiratería —una comisión del Congreso encargada de investigar el tráfico de caza y plantas silvestres y la tala ilegal—, Tremonte complicó la vida a los diputados. Tardaron un buen rato en darse cuenta de que ya no era el propietario de Amex —que estaba a nombre de su mujer— ni de Lamex, aunque ambas, según los diputados, tenían deudas con IBAMA. Después de muchas idas y venidas, los diputados consiguieron sonsacar a Tremonte que su actual empresa era Amexport. «¿Y está a su nombre?», preguntó un diputado. «No.»

Durante su testimonio ante la comisión de investigación, Tremonte tuvo momentos de inspiración. Defendió la legalidad de sus operaciones en el Amazonas con estas palabras: «Siempre digo que [la misionera estadounidense] Dorothy [Stang] murió, pero sus ideales no.» Ante la sospecha de que había extraído madera del Parque Nacional de la Amazonia, la primera unidad de conservación creada en la selva en 1974, aseguró: «Ni siquiera sé dónde está. ¡Me enteré ayer cuando lo vi en el mapa!» El parque se encuentra a cuarenta kilómetros de Itaituba, la ciudad donde vivía.

Cuando lo entrevisté, Luiz Carlos Tremonte insistió:

> Busque mi nombre en Google, busque mis vídeos en YouTube. Verá que soy el mayor defensor de la selva. La gente no lo entiende, pero los madereros reportan un gran beneficio para la selva. Cuando talamos un árbol frondoso, hacemos un gran bien, porque deja espacio a otro más joven.

Luego me envió un artículo publicado en *The Economist* en 2006, en el que el periodista abría con una apocalíptica frase de Tremonte: «Miseria y hambre monstruosas», refiriéndose a la situación que vivían los madereros debido a las restricciones impuestas por el Gobierno. Tremonte murió de coronavirus en São Paulo, a principios de 2021.

Otro ejemplo de hombre amazónico era Sílvio Torquato Junqueira. Afirmó que no había pisado su finca, situada en el bosque nacional de Trairão, desde 2006. Hombre de voz suave de la región de Ribeirão Preto, era ganadero y amante de los gatos. En los años noventa vivió en Brasilia, cuando fue director de operaciones de la Compañía Nacional de Abastecimiento (CONAB). Todo indica que no le gustaban mucho las atracciones de sábado y domingo de la capital federal, ya que tuvo problemas con el Tribunal de Cuentas de la Unión debido a que la mayoría de sus viajes de trabajo coincidían con los fines de semana y tenían como destino su querida Ribeirão Preto.

En aquella época la hacienda Santa Cecília era y no era de Sílvio Torquato Junqueira. Esta historia casi hamletiana es muy común en la Amazonia. Había miles de hectáreas registradas a nombre de más de veinticinco «familiares y amigos» de Junqueira, pero ninguna a su

nombre. A pesar de estar ubicada en una unidad de conservación, la hacienda Santa Cecília seguía allí en 2011, sin verse perturbada por los inspectores del Gobierno.

Junqueira explicó el enigma en los siguientes términos:

> No soy el propietario, simplemente me ocupaba de los lotes que poseían las personas que se habían instalado allí entre el año 1999 y el 2000. Fuimos allí para criar ganado, y entonces descubrimos que la madera podía ser algo bueno. Intentamos hacer un plan de gestión, pero el IBAMA vetó el proyecto. Luego dijeron que necesitábamos el título de propiedad. Fui al INCRA para pedirles que me dieran el título o certificado de propiedad, pero el INCRA dijo que no me lo iba a dar. Así que no obtuve el permiso y se paralizó todo. Me quedé en el limbo y, de repente, en 2006, llegó un decreto del presidente que declaraba la zona Bosque Nacional de Trairão. Paramos todo de inmediato y dejamos a una persona, el señor Jordão, cuidando de los lotes. Ahora estamos esperando a ver qué pasa. Como construí una casa allí, alojamientos, recibimos a varias ONG, a la gente del Instituto Chico Mendes... Todo el que tiene que analizar la flora y la fauna se aloja allí. Damos apoyo a la gente del Chico Mendes, ¿sabe? Todo está en orden. Si hacen una oferta en el Bosque Nacional de Trairão para explotar madera, nuestra idea es asociarnos con alguien para que nos dé apoyo, porque yo entiendo de ganadería, no de tala. Pero hoy hay empresas internacionales muy buenas en este ámbito. Estamos allí, esperando a ver qué pasa. Si el Gobierno nos ordena que nos vayamos, nos iremos.

El empleado de Sílvio Junqueira era Jordão Ferreira da Silva Sobrinho, más conocido como Ticão. Según todos los que lo conocían, si el mundo de la apropiación ilegal de tierras tenía un diplomático ése era Ticão. Mantenía excelentes relaciones con la banda de Augustinho. Y también con los ribereños de la reserva extractiva de Riozinho do Anfrísio, a los que incluso ayudaba con el transporte cuando era necesario. Lo describen como un hombre muy educado. No había denuncias de violencia en la hacienda Santa Cecilia.

Aunque la finca apropiada de forma ilegal estaba en una zona de conservación, la tala de árboles era constante. El responsable de la operación sería alcalde de Trairão unos años después. La carretera utilizada para transportar los troncos atravesaba la hacienda Santa

Cecília y pasaba a pocos metros de la oficina principal. En el informe «Por ley, por favor», resultado de una investigación conjunta del ISA y del ICMBio, el entonces secretario ejecutivo del Instituto Socioambiental, André Villas-Bôas, afirmaba que:

> Respecto a la región de la hacienda Santa Cecília, en el Bosque Nacional de Trairão, las imágenes de satélite identificaron una intrincada red de caminos, algunos verificados sobre el terreno, lo que confirma la existencia de una intensa actividad maderera llevada a cabo en los últimos años en la finca y sus alrededores.

Silvio Junqueira afirmó estar «totalmente sorprendido» con la información de que se estaba robando madera en la zona (*grilada*) que él «administraba». Declaró:

> No tengo conocimiento de ello y no puede ser verdad. Hay vallas, lo tengo todo controlado, Jordão siempre me llama diciendo que todo está vigilado. No es posible, lo dudo mucho, debe de haber algún error en esa imagen. Si está pasando algo, yo no tengo nada que ver con eso. Ni mis hijos ni ninguna de las personas de allí tienen nada que ver. Si están haciendo algo mal allí... ¡Madre mía, como estén haciendo algo malo!

Hay que reconocer que la hacienda Santa Cecília tenía un estatuto especial en el *grilagem* de la región. Dado el pedigrí de sus testaferros, conocidos en Brasil como *laranjas* o naranjas, éstos representaban la cosecha humana de cítricos más refinada entre las cuencas del Xingú y del Tapajós. La mayoría, por no decir todos, procedían del estado de São Paulo, y aparecían a menudo en las páginas de sociedad. Marcos de Oliveira Germano, por ejemplo, fue campeón de Scratch en la categoría presénior del Ipê Golf Club de Ribeirão Preto, un nombre no exento de ironía: «Desde que mataron a Dorothy Stang no he tenido nada que ver con todo eso —aseguró—. La idea era tomar posesión de un trozo de tierra. Desde Pedro Álvares Cabral, uno delimitaba un terreno, se hacía una casita, plantaba un huerto y cumplía las normas del INCRA para legalizarla. Pero lo declararon Bosque Nacional y no volví más.» En 2011 el caso en el que Germano reclamaba al INCRA la propiedad de la

tierra aún seguía en trámite.

Una de las hijas de Sílvio Junqueira, presente en el naranjal, trabajaba como actriz y organizaba una fiesta «modernita» en São Paulo llamada «Gambiarra». «Mi padre construyó ese condominio hace tiempo y nos lo regaló [a ella y a sus dos hermanos]. Dijo que lo ponía a nuestro nombre porque cuando se muriese, sería nuestro de todos modos. Pero las cosas se han hecho bien, dentro de la legalidad», explicó. Siempre me han fascinado estos padres que miman tanto a sus hijos que les regalan miles de hectáreas de selva pública. «Condominio» es la definición más extraordinaria de *grilagem* que he oído nunca.

En el naranjal de Junqueira había gente con un MBA de la London Business School; fans de Billie Holiday, Norah Jones y Melody Gardot; había quien tocaba la batería y practicaba *windsurf*; e incluso quien practicaba equitación. Parece difícil relacionar la flor y nata de la élite paulista con la flor y nata del pistolerismo amazónico. Gente que llama «condominio» al *grilagem* y gente que esparce cadáveres en plena calle. Es casi imposible imaginarlos juntos y, sin embargo, ocurrió. La única forma de entender la Amazonia —y Brasil— es uniendo todos los puntos.

El *grilagem* se expandió por la Amazonia bajo la dictadura empresarial-militar y continuó durante los Gobiernos democráticos que siguieron al régimen de excepción. Una década después de la muerte de João da Gaita, en el momento en que escribo este libro, el *grilagem* es la base en que se apoya el Gobierno de Bolsonaro. Y no encuentra ninguna resistencia, excepto la de los cuerpos de los líderes de los pueblos-selva y de los campesinos agroecológicos, como se pondrá de manifiesto en los próximos capítulos.

Espero que João da Gaita haya conseguido reconciliarse con Dios; y que el fugitivo haya encontrado un lugar donde instalarse con su familia.

171

las langostas de la amazonia

Soy gaucha, lo que significa que nací en el estado brasileño de Río Grande del Sur. Originalmente, el gaucho es una figura compleja y fascinante cuya cultura fue prácticamente destruida por completo junto con la pampa, la geografía-mundo que habitaba, ese mundo descrito de forma bellísima como «el vértigo horizontal» de la planicie.

Que te llamen «gaucho» por el hecho de haber nacido en Río Grande del Sur tiene hoy, en general, poco o nada que ver con esto. Lo que se considera «tradición» es, en buena medida, una construcción que más tiene que ver con la publicidad y al marketing que con la realidad histórica; algo habitual en el funcionamiento del capitalismo. Y que en parte sirve para estimular una vanagloria que con frecuencia coquetea con el racismo.

Lo que llamamos «Río Grande del Sur» fue, durante muchos siglos, una frontera móvil que se disputaban Portugal y España, las dos potencias marítimas del período comprendido entre los siglos XV y XVII. A veces la región pertenecía a una, a veces a la otra. Por eso, aunque se hable portugués, no es raro encontrar en la actualidad habitantes de Río Grande del Sur que se sienten culturalmente más próximos a países del río de la Plata —Argentina, Uruguay y Paraguay—, que al norte y nordeste de Brasil, regiones muy alejadas en la cultura y en el espacio.

La mayoría de los gauchos habla portuñol con fluidez y, si pueden, visita con frecuencia Buenos Aires y Montevideo. A diferencia de gran parte de los estados brasileños, en el sur hay cuatro estaciones, y en algunos lugares llega a nevar en invierno. No se trata sólo de ponerse un poncho, sino que hace un frío que pela. Aún con todas estas diferencias, los gauchos migraron por todo Brasil y llegaron hasta la Amazonia en busca de tierras. Estas andanzas siempre han sido

elogiadas con palabras como «valentía», «pionerismo» y «espíritu de aventura». Algún día Brasil tendría que vestir pantalón bombacho, prenda típica de los gauchos.

Para entender la identidad de los gauchos —y sus consecuencias para la selva— hay que revisitar el pasado. En el siglo XIX, cuando empezó la masiva ola de inmigración europea, la mitad sur de Río Grande, principalmente la región de la pampa y las fronteras, así como algunas partes del norte, llevaban al menos dos siglos colonizadas. Los jesuitas fueron los primeros colonizadores de la región. Los sacerdotes de la Compañía de Jesús sometieron a los pueblos originarios, en su mayoría guaraníes, para construir lo que llamaron «Misiones», con la justificación de salvar sus almas.

La autonomía política y económica de que gozaban las misiones jesuitas convino a las coronas portuguesa y española sólo al principio. En el siglo XVIII les hizo rechinar los dientes a ambas. Tras una serie de conflictos de intereses entre las partes, expulsaron a los jesuitas de los territorios de las colonias y masacraron a los indígenas que vivían en las misiones. Se trata de una historia larga y compleja, que lógicamente no puede explicarse en unas pocas líneas.

Lo que queda de las misiones, especialmente las ruinas de São Miguel das Missões, es monumental. En ese lugar reina un silencio tan denso, quizá debido a tanta muerte, que incluso los turistas obtusos alcanzan a oírlo. Sólo he encontrado un silencio parecido, como si una gruesa tela cubriera el mundo, en el campo de concentración de Dachau, en Alemania. La diferencia es que las misiones, aunque controvertidas —sobre todo desde el prisma de nuestro tiempo—, no se diseñaron para matar. En cierta medida, evitaron la masacre de los indígenas a manos de las tropas portuguesas y/o españolas y los *bandeirantes*, aventureros que atacaban a tribus indígenas para convertirlos en esclavos. Eso marca la diferencia. Mientras que el silencio de Dachau te seca el alma por dentro, el de São Miguel das Missões te deja sumida en la melancolía y con ganas de llorar.

Cuando Brasil comenzó a «importar» colonos europeos, Río Grande del Sur estaba dominado, política y económicamente, por los grandes

estancieros o latifundistas. Gran parte de la mitad norte del estado, que no tiene nada en común con el ecosistema de la pampa, seguía siendo lo que los blancos acostumbran a considerar «tierra de nadie» o «tierra desocupada». En la historia de Brasil, siempre que se utilizan estas expresiones, se trata de tierras ocupadas por los indígenas o, para ser más exactos, de tierras de las que éstos aún no han sido expulsados o exterminados. Lo que ellos llaman «nadie» son los pueblos originarios, esos que gobernantes como Jair Bolsonaro y los *grileiros* —unos en el Congreso y otros en la Amazonia— consideran «casi humanos». En los siglos de las primeras invasiones, los indígenas, igual que los negros, no eran considerados humanos, ni siquiera «casi» humanos. Y no tenían alma, según los blancos a los que se había dotado de un alma que ellos utilizaban para esclavizar y matar.

En el siglo XIX el emperador Pedro II aceleró el proceso de blanqueamiento de la población iniciado al menos trescientos años atrás al favorecer la inmigración de europeos muertos de hambre que llegaron aquí en busca de tierras. Sus experiencias de asentamiento diferían. En Río Grande del Sur, fueron ubicados en tierras indígenas con el apoyo del Gobierno. Expulsaron a los habitantes originarios que aún quedaban en los territorios que luego empezaron a ocupar, y de paso también expulsaron a los negros que encontraron por allí. Los primeros en llegar fueron los alemanes, después vinieron los italianos. Hubo inmigrantes de otras nacionalidades, pero estas dos fueron las mayoritarias en el siglo XIX. Río Grande del Sur, con su clima subtropical, se consideraba más apropiado para los inmigrantes europeos que otras regiones de Brasil.

La esclavitud se abolió oficialmente en 1888, pero no se promulgaron políticas públicas de inclusión. Parece que al emperador —que sería depuesto por un golpe militar al año siguiente— y a los dirigentes de la incipiente República no se les ocurrió que los negros pudieran establecerse en el país que los había esclavizado. Dejaron de ser esclavos para convertirse en miserables; y parte del racismo que aún hoy estructura Brasil y reserva a los negros las peores estadísticas de vida y de muerte se consolidó en esa transición. Las primeras políticas

públicas de inclusión no tendrían lugar hasta un siglo después, bajo el segundo mandato de Fernando Henrique Cardoso (1998-2002), y luego con Lula y Dilma Rousseff, bajo el Partido de los Trabajadores (2003-2016). Fueron acompañadas por una reacción violenta de los blancos, especialmente de las élites y la clase media.

En las colonias de inmigrantes europeos de Río Grande del Sur, una suerte de xenofobia a la inversa marcó la cosmovisión de las primeras generaciones nacidas en la nueva tierra; y años más tarde marcaría la migración de nuevas generaciones a la Amazonia. Los que venían de fuera menospreciaban a los de dentro, ante los que se sentían superiores. Cuanto más infelices hubieran sido, cuanto más expulsados se hubiesen sentido de sus países, más fuerte era el sentimiento de pertenencia al territorio que habían dejado atrás. Encontré este mismo fenómeno en la Amazonia, cuando empecé a vivir en Altamira.

A principios de este milenio, visité localidades de Río Grande del Sur donde se hablaban más unos dialectos del alemán y del italiano que el portugués. En los años noventa, una pegatina especialmente irritante se volvió omnipresente en la parte trasera de los coches de Porto Alegre, la capital gaucha: «*Italiano grazie a Dio*.» Cuando estos descendientes conseguían visitar Italia o Alemania como turistas, se sentían más italianos y alemanes que los locales, pero descubrieron que casi nadie entendía sus dialectos anquilosados en el tiempo y nadie los consideraba sus compatriotas.

Al comienzo de la Segunda Guerra Mundial (1939-1945), Getúlio Vargas pasó algunos años coqueteando con ambos bandos del conflicto, pero en 1942 se alineó con los Aliados, y Brasil entró oficialmente en la contienda. Durante la guerra se prohibió hablar alemán, italiano y japonés en Brasil; los idiomas de los países del Eje. Mientras duró el conflicto, la lengua de los abuelos de la época sólo se susurró dentro de las casas. Cabe recordar que Getúlio Vargas era gaucho, estanciero de São Borja y que, de 1937 a 1945, durante el período llamado «Estado Novo», fue un dictador.

Nací en Ijuí, una ciudad del noroeste de Río Grande del Sur que se enorgullece de ser la «capital de los grupos étnicos» de Brasil, pero que

está dominada política y económicamente por descendientes de inmigrantes alemanes e italianos. Mi abuelo materno, perteneciente a la primera generación de su familia nacida en Brasil, solía calificar a los indígenas con el término peyorativo «*bugre*», salvaje, y llamaba «brasileño» a cualquiera que no fuera descendiente de europeos. Si le preguntábamos qué significaba «brasileño», mi abuelo respondía con la expresión «pelo duro». Los gauchos de la mitad sur del estado eran «pelo duro». Este abuelo mío siempre se consideró italiano, aunque vivió sus casi cien años difundiendo su racismo y sus prejuicios sin haber visto nunca ni la punta del tacón de la bota.

Mientras viví en Río Grande del Sur, la pregunta era siempre: «¿Qué origen tienes?» No me pareció una pregunta extraña hasta que empecé a ver mundo. Hasta entonces, también yo respondía con orgullo que era «italiana». Para los negros, que generalmente se consideraban «peor aún que los *bugres*», mi abuelo se reservaba su mejor frase: «Prefiero tener una nieta puta a que se case con un negro.» Por suerte para mí, mi padre era un tipo de ser humano totalmente distinto, y detestaba el racismo. Sin embargo, el hecho es que la primera generación que se «mezcló» fue la mía. Durante cien años mi familia se casó con personas que pertenecían a la comunidad de ascendencia italiana.

Mi padre y yo mantuvimos una interesante conversación poco antes de que él muriera. Como he contado en otros libros, mi padre fue la primera persona de su familia que fue al colegio. En Italia los Brum acumulaban generaciones de analfabetos. Y más tarde, una curiosa pareja de forasteros apareció a bordo de una nube de polvo rojo en Picada Conceição, una aldea de la zona rural de Ijuí donde se habían asentado mis bisabuelos. Eran padre e hija, ambos profesores, y se hicieron cargo de la escuela local para enseñar el alfabeto a la siempre numerosa prole de inmigrantes italianos. Sabino, el padre, procedía de una ilustre familia de estancieros —los nombres de sus antepasados figuraban en calles y estatuas— y Luzia era la hija que había tenido con una esclava de la que se había enamorado. Como fue desheredado —no por haber forzado a una esclava a tener relaciones sexuales, lo que se consideraba normal, sino por haber reconocido su amor y a su hija—,

Sabino se convirtió en maestro y convirtió también a Luzia en maestra. La madre de Luzia murió antes de llegar a la comunidad y nunca supimos su nombre, lo cual dice mucho de cómo eran las cosas. Es una historia bastante extraordinaria para la época, y mi padre, mientras vivió, llevó flores a la tumba de Luzia todos los años, para agradecerle su labor y por haber sido una luz en momentos decisivos de su vida.

Es revelador que ni mi padre, ni ninguno de sus contemporáneos con los que conviví de niña, describieran nunca a Luzia como «negra». Cuando a principios de este siglo la lucha antirracista cobró mayor atención y la prensa liberal y los intelectuales que, hasta ese momento, habían conseguido mantener su racismo guardado en el armario, criticaron de manera violenta las políticas afirmativas del Gobierno de Lula, empecé a pensar en Luzia y un día le dije: «Pero, papá, Luzia era negra. ¿Por qué no lo has mencionado nunca?» Mi padre se sorprendió, pensó un rato y dijo: «Nunca la vimos negra, era morena clara.» Y yo: «Era negra, papá. Negra. Y eso es lo más importante.»

En ese momento comprendí mejor el colorismo o discriminación por el tono de piel; y también por qué los movimientos negros afirman que, cuanto más oscuro es el color de la piel de una persona negra, mayor es el racismo que despierta y peores sus consecuencias. Luzia, la maestra, enseñó a leer y escribir a generaciones de descendientes de italianos —blanquísimos y, sin duda alguna, muy racistas—, pero fue tolerada por ser «morena clara». «Morena» es la palabra que utilizan los brasileños blancos para referirse a una persona negra que les gusta. El término indica una conversión de los negros por el lenguaje, un proceso típico de una sociedad estructurada a partir del racismo. El objetivo es hacer viable la convivencia mediante el «blanqueamiento» simbólico del negro.

Pasé toda mi infancia en Ijuí casi sin ver a personas negras, puesto que estaban confinadas en la periferia más miserable de la ciudad por una ley no escrita. Mi abuelo materno apuntaba con el rifle y disparaba cuando algún negro intentaba matar el hambre cogiendo frutas de los árboles de su pequeña granja. Se referían a esos vecinos indeseables como «los negros de la calle de la penuria». «Penuria» porque vivían sin

comida y casi sin ropa en un lugar donde el invierno podía ser tan riguroso como en Europa, y también sin casas que garantizaran protección contra el frío y la lluvia. Como eran tenidos por una especie inferior, nadie parecía compadecerse por sus desgracias. Al igual que los indígenas, eran considerados unos intrusos.

Si Brasil es uno de los países más racistas del mundo, también es cierto que hay diferencias regionales en la forma de expresar el racismo. En el nordeste y en estados como Río de Janeiro, donde la esclavitud fue omnipresente, tener esclavos y sustituirlos después por empleados domésticos y no domésticos negros sólo supuso un cambio de nomenclatura. Lo mismo vale para la región de las haciendas, en Río Grande del Sur, donde había abundante mano de obra esclavizada. En las áreas colonizadas por inmigrantes europeos casi al final del período esclavista, en el norte del estado, esa convivencia se produjo a una escala mucho menor o incluso fue inexistente. Sin embargo, se suponía que los negros, como los indígenas, no debían estar en las tierras que el Gobierno había asignado a los blancos. Cuando intentaban hacerles trabajar por comida y ellos se negaban, se los consideraba unos «perezosos». Los negros y los *bugres* no servían para trabajar, ése era el consenso en mi infancia. Y si no servían para trabajar, no servían para nada más.

Sospecho, aunque no he encontrado ninguna investigación que lo demuestre, que en las últimas décadas del siglo XX era peor ser negro en las regiones de colonización europea de Río Grande del Sur que en cualquier otro lugar de Brasil, porque era muy difícil conseguir un empleo. Ni siquiera un trabajo análogo a la esclavitud, como era el de las empleadas del hogar que dormían en un cuartito en la parte trasera de la casa, con una hora para empezar a trabajar y ninguna para terminar, con salario indigno y con escasos o ningún derecho laboral; ni siquiera esos empleos eran accesibles a los negros. Los puestos considerados de menor rango los ocupaban mujeres blancas pobres de ascendencia europea. La idea de una mujer negra cocinando y lavando provocaba arcadas, como pude observar infinidad de veces a lo largo de mi infancia. Era como si la gente creyera que el color de la piel

ensuciaría sus sábanas blancas y contaminaría la comida. Del mismo modo, para cualquier trabajo de oficina o en la fábrica tenían prioridad los blancos pobres; sin suerte, pero «iguales». La justificación era que «los negros no sabían trabajar y no eran de fiar».

Para los negros quedaba la miseria más letal. Los niños negros ni siquiera se atrevían a pedir limosna. Los que llamaban a nuestra casa pidiendo pan duro eran blancos, siempre los mismos. En las ciudades del sur, como en la que yo nací y crecí, un negro ni siquiera tenía la opción de llamar a una puerta para pedir comida, porque las consecuencias podían ser peores que el hambre. Además de arriesgado, la posibilidad de conseguir pan duro era realmente escasa.

No fui consciente de la existencia de niños no blancos hasta que una inundación dejó los suburbios sumergidos y mi padre determinó que la universidad, de la que era uno de los fundadores, acogiera a las familias afectadas. Como siempre nos daba lecciones de vida haciéndonos vivirlas, nos sacó de la cama a altas horas de la noche y nos llevó con él para que ayudáramos a instalar a esas familias. Yo tendría unos ocho o nueve años y me quedé de piedra al descubrir que existía esa otra ciudad que no había visto nunca. Había crecido oyendo hablar de «los negros de la calle de la penuria», pero ésa fue la primera vez que los vi y hablé con ellos. Cuando volvió a salir el sol y el agua se retiró, los negros volvieron a sumergirse. Resulta paradójico, pero tuvo que subir el agua para que salieran a la luz, y cuando ésta disminuyó los ocultó de nuevo.

Los inmigrantes europeos que abandonaron sus regiones de origen llegaron a Brasil en busca de lo que no tenían en Europa: tierra. Tenían profundamente arraigada en su ADN cultural la idea de que una persona no era nada si no poseía tierras. Mi bisabuelo paterno, Antonio, dejó Italia en el año 1883 porque su padre, Pietro, no quería perder a su último hijo varón. Pietro decidió emigrar con parte de la familia después de que ahorcaran a su otro hijo a los quince años por permitir que sus animales de granja se alimentaran en las tierras del gran terrateniente de la región donde vivía la familia. La «invasión» fue castigada con la pena de muerte. No hubo juicio, porque el señor que

poseía las tierras era la ley. La idea de que un hombre no puede vivir sin tierras ni ser respetado era transmitida de generación en generación por vía materna. En una familia de ocho hijos, mi padre fue el único que renunció a su trozo de tierra para convertirse en profesor. La mayoría de mis primos por parte de padre son, hasta la fecha, agricultores con tierra propia.

Cuando el Gobierno brasileño empezó a fomentar la «colonización» de la Amazonia, especialmente bajo la dictadura empresarial-militar, dos tipos de gauchos acudieron a esa llamada. La mayoría tenía ascendencia europea y vivía en el norte de Río Grande del Sur. No obstante, habían alcanzado un peldaño diferente en la jerarquía social. Un tipo eran los terratenientes, que ya poseían muchas tierras en sus propias regiones pero que ahora veían la oportunidad de acumular más. De niña, escuché contar historias a varios miembros de la sociedad local en las que se evidenciaba el más absoluto desprecio por los indígenas. Describían a carcajadas cómo sus capataces limpiaban las tierras de *bugres*. En aquella época, Mato Grosso era la región amazónica preferida de estos latifundistas, que rara vez viajaban hasta allí, manteniendo sólo a sus representantes en el campo para que se ocuparan del trabajo de sangre.

El otro tipo de gaucho que acudió a la llamada de la dictadura fue la masa de pequeños agricultores, cuyas familias aumentaban y temían que sus hijos pasaran necesidad si había que dividir aún más la tierra, así como los campesinos sin tierra propia que eran explotados como arrendatarios o empleados por los terratenientes. Estos trabajadores rurales se sumaron a los proyectos de colonización de los Gobiernos militares y emigraron a la Amazonia, muchos a estados como Pará y Rondônia en la década de 1970. No tenían ni idea de lo que era la selva y, como sus antepasados un siglo antes, recibieron menos apoyo gubernamental del que les habían prometido.

Las enormes dificultades a las que se enfrentaron no les impidieron cultivar la misma xenofobia a la inversa que sus abuelos cuando llegaron a Brasil. En la Amazonia se comportaron como si tuvieran más derecho a estar allí que los indígenas que habían vivido y sido selva

desde hacía miles de años. También se sentían superiores a otros emigrantes, sobre todo a los que venían de los estados del nordeste, porque ellos eran más blancos y «sabían trabajar». La verdad es que, si sabían trabajar —lo que resulta cuestionable en términos ecológicos—, lo que sabían se adaptaba al clima y a la geografía de Río Grande del Sur. En la Amazonia eran unos completos ignorantes, lo que fue perjudicial, tanto para ellos como para la selva.

Los dos grupos de gauchos que llegaron a la Amazonia, la mayoría descendientes de europeos, habían aprendido de sus antepasados que la tierra sólo se convertía en propiedad si se ocupaba económicamente. Ahora bien, para los gauchos que se volvieron *grileiros*, la forma de ocupación fue la industria pecuaria: talar los árboles, vender la madera noble, quemar el resto, crear tierras de pastoreo y criar ganado para asegurar la propiedad. La tierra servía para la explotación y la especulación, no necesariamente para la producción. Para los trabajadores rurales que migraban con la intención de establecerse en sus propias tierras, en cambio, el objetivo era plantar, cultivar, volver cultivable el suelo y labrarlo, alimentarse de la tierra y vender los excedentes para mejorar sus vidas y garantizar la educación de sus hijos. Los animales de granja eran de subsistencia, como una vaca lechera, algunas gallinas y cerdos. Estos emigrantes también destruyeron, pero trabajaron duro, y no lo hicieron para explotar y dominar, sino para hacer de la Amazonia un hogar para sus familias. Se equivocaron, pero no eran delincuentes. Algunos llegarían a serlo, presionados y seducidos por las circunstancias, pero no llegaron a la selva para hacerse con la propiedad de las tierras de forma ilegal como sí hicieron el grupo de los terratenientes. Es necesario señalar esta diferencia.

Durante mi primer viaje por la carretera Transamazónica, en 1998, me encontré con este segundo grupo de gauchos, trabajadores rurales que habían migrado para ganarse la vida. Podrían haber sido mis tíos y primos, a los que he visto trabajar duro en el campo durante toda mi vida. Esta identificación fue inmediata. En mi primera incursión, también yo era gaucha de la cabeza a los pies, lo que significaba que

sentía un gran orgullo tanto por haber nacido en Río Grande del Sur como por ser descendiente de italianos. Atravesé la mítica carretera que la dictadura había construido sobre los cuerpos de los indígenas, deteniéndome donde la intuición me indicaba. Ésta ha sido siempre mi forma preferida de hacer reportajes. Cada vez que me cruzaba con un gaucho me montaba una fiesta. Mataba una gallina para comer, y yo escuchaba sus historias con lágrimas en los ojos y me despedía con la cabeza y la mochila llenas de recados para los familiares que se habían quedado en el sur.

Pero también paraba en otras casas y escuchaba a otras personas. Y me quedaba prendada del lenguaje de algunas de ellas que le abrían la puerta a una extraña con botas vaqueras y la obsequiaban con la literatura que salía de sus bocas, una literatura que lidiaba con otras experiencias de peregrinación por el territorio y de otra experiencia de la selva. Aquellas palabras y significados dejaron marcas en mi cuerpo tan fuertes como las del sol amazónico. Olvidaba con frecuencia ponerme protector solar, y después de pasar días como un tomate cultivado con agrotóxicos, me ponía más morena que la chica de Ipanema, con millones de pecas y las primeras arrugas. A mi regreso a Porto Alegre recuperé la blancura, pero las arrugas ya no me abandonaron.

En aquel primer viaje amazónico envejecí, y mi vocabulario se expandió junto con mi alma. Estaba tan poseída por nuevas palabras, por ritmos que acababa de descubrir y por lenguajes con otras texturas, que prácticamente escribí el reportaje en trance, como si fuera escritura automática. No pude utilizar comillas, reproduje una narración polifónica que era una especie de delirio. Incluso al leer sobre ella, la Amazonia tan sólo podía captarse como una experiencia de los sentidos. Las restricciones gramaticales de lo que llamamos «portugués» (que ahora es mucho menos el portugués de Portugal) sólo podían superarse si se transgredían con persistencia. Estaba descolonizando mi periodismo también en la escritura, no sólo en la mirada. Como casi siempre en mi vida, actuaba por intuición antes de comprender los porqués.

El impacto de experimentar otras personas y otras formas no gauchas de estar en el mundo permaneció conmigo y comenzó a afectarme. Yo, que creía que moriría en Porto Alegre, empecé a sentirme agobiada en la tierra que amaba y a sufrir insomnio debido a la claustrofobia. A finales del año siguiente acepté una invitación para trabajar en São Paulo que aumentaría mis posibilidades de viajar a las muchas Amazonias. La verdad es que ya había dicho que sí incluso antes de recibir la invitación. Llegué a São Paulo en enero de 2000, muy gaucha, y comencé a «desgauchizarme» de inmediato. No me convertí en paulista, porque jamás podría ni querría serlo. Viví diecisiete años en la ciudad de São Paulo y, durante cada uno de esos años, me dediqué a recorrer todas las posibles patrias y matrias y fratrias que existen en São Paulo, que aún hoy considero uno de los lugares más fascinantes del mundo para quien osa aventurarse fuera de su burbuja.

El periodismo gaucho tenía buena fama y solía recibir muchos premios, pero era un periodismo hecho para Río Grande del Sur, el único planeta que importaba. Los periódicos regionales tienden a orientar su trabajo hacia dentro, pero el periódico gaucho trabaja aún más hacia dentro si cabe, lo que se había convertido en un chiste nacional. La gente bromeaba diciendo que las mayores tragedias mundiales sólo serían noticia en Río Grande del Sur si moría un gaucho. No llegaba a tal extremo, pero se acercaba. El provincianismo era diferente en las redacciones en São Paulo, donde se vendía con un toque cosmopolita. Todo lo que importaba hablaba inglés, y todo lo que hablaba inglés era mejor, aunque no lo fuera.

Me dejó helada la cantidad de palabras en inglés que mis colegas utilizaban hablando en portugués. Las reuniones del consejo de redacción estaban salpicadas de jerga corporativa en inglés, lo que hacía que me sintiera analfabeta hasta que comprendí que la lengua inglesa era obviamente un instrumento de poder que indicaba la clase de uno. Como saber leer y escribir en portugués ya no cumplía su función de poner a cada uno en su lugar —yo misma nieta de analfabetos—, primero el francés y luego el inglés sirvieron para mostrar la superioridad de la educación de los hijos de las élites.

Ésa era otra diferencia. En la redacción gaucha, la mayoría de mis colegas pertenecían al mismo estrato social que yo. Blancos de clase media, venidos del interior del estado, con una vida más o menos dura, estudiantes de escuelas públicas, casi todos monolingües. Los primeros años tomaba cuatro autobuses antes de llegar a la redacción a las ocho de la mañana, y tenía que alzar a mi hija por encima del muro de la escuela, donde se quedaba sola hasta que llegaba el portero. En São Paulo la mayoría de mis colegas eran más ricos, conducían sus propios coches, habían estudiado en las mejores escuelas privadas, habían pasado un tiempo en el extranjero estudiando en alguna *high school* y/o en la London School of Economics, habían viajado mucho más. Y además de dominar al menos el inglés, la mayoría iba a trabajar con ropa de marca.

Yo era una superviviente que ya entonces se había enfrentado a unas cuantas batallas, entre ellas la de ser madre a los quince años y haberme negado a casarme. Fingí hablar inglés. Y lo fingí tanto que acabé aprendiendo algo. Después de muchos años, acabé por convencerme de que tenía que aprenderlo y tomé clases de inglés; después de pasar por tres profesores llenos de paciencia, fingía mejor. Parece que mi cerebro era, además de viejo, reacio al imperialismo. Sólo lo aprendí de verdad cuando el inglés se convirtió en una lengua de amor.

Desde la redacción de São Paulo, empecé a viajar mucho más a la Amazonia. A pesar de que en Brasil no existe una prensa realmente nacional, en la medida en que prácticamente todos los periodistas de la prensa que se consideran nacionales tienen su sede en São Paulo, Río de Janeiro y Brasilia, la redacción paulista estaba mucho más abierta al resto del país. La propia ciudad de São Paulo está tan viva porque alberga (y desampara) a gente de todas partes de Brasil y del mundo.

En todas las Amazonias en las que he estado, me tropecé con gauchos. Están por todas partes. La imagen del gaucho pionero se alimenta de una dieta hipercalórica dentro de Río Grande del Sur y encuentra cierta resonancia en el resto de Brasil. Del mismo modo en que sus antepasados vinieron de Europa al «nuevo mundo» para poseer

tierras, los gauchos de ascendencia europea se dispersaron por Brasil con el mismo objetivo de poseer tierras (en el caso de los pequeños agricultores) o de poseer más tierras (en el caso de los grandes terratenientes).

Nunca olvidaré la entrevista que le hice a Paulo César Quartiero en Boa Vista, capital de Roraima, en 2001. Había aterrizado en la ciudad para viajar durante un mes por todos los rincones del estado con la misión de encontrar historias. Me enamoré de inmediato de uno de los lugares más fantásticos en los que he estado nunca, donde la realidad da vértigo. Parte de ese vértigo eran los gauchos que plantaban arroz en tierras indígenas con financiación del Banco de Brasil. Como yo también era gaucha, se sentían cómodos conmigo, y esperaban que mi reportaje enseñara en Río Grande del Sur cómo habían triunfado en la vida. Quartiero llegó a decir: «Sabíamos que era tierra indígena, pero todo era tan barato que no pasaba nada por arriesgarse. El Banco de Brasil siempre prefirió financiar a los gauchos que a los nordestinos, ya sabes cómo van estas cosas. Aunque perdamos la tierra, hemos ganado dinero.»

Pocos años después, Paulo César Quartiero se convirtió en alcalde de Pacaraima, un almacén de mercancías y esperanzas en la frontera entre Brasil y Venezuela, ubicado también conscientemente en tierra indígena, con un gran contrabando de gasolina venezolana. Pronto se convirtió en un defensor de la «patria brasileña» contra una parte de los indígenas que ahora consideraba invasores, lo que le habilitó para ser elegido diputado federal y vicegobernador de Roraima. Quartiero y su banda de *grileiros* acusaron a los indígenas de aliarse con ONG internacionales para «arrebatarle a Brasil el estado de Roraima». Una vez más, la curiosa xenofobia a la inversa, que convierte a los indígenas en nativos extranjeros. En su ofensiva contra los pueblos originarios, en particular contra los macuxi, Quartiero se convertiría en un villano de película para unos y en un héroe para otros, al emprender una guerra contra la homologación de la Terra Indígena Raposa Serra do Sol.

En 2018 la periodista Naira Hofmeister lo entrevistó en la isla de Marajó, el nuevo frente de destrucción que Paulo César Quartiero había

abierto. Estaba inspeccionando las «dos columnas de proporciones inusuales para el portal de una hacienda» que había mandado construir. «No es un pórtico. Es un patíbulo para colgar a todos los ecologistas que vengan a dar por saco. Así van a ser las cosas ahora, con Bolsonaro como presidente», explicó a la periodista. Cuando las llamas de la Amazonia invadieron las pantallas del mundo entero en 2019, Quartiero comentó entusiasmado: «[El Gobierno] empezó fatal, pero ahora se está afianzando.» Se encontraba en una feria agrícola en Río Grande del Sur y, al atender la petición de una fotógrafa, apoyó el pie en un tractor y anunció: «Voy a posar como un asesino de indios.»

Paulo César Quartiero es el típico «pionero» gaucho de la Amazonia. He conocido a varios como él. Estos «notables» siguen viviendo en Río Grande del Sur y tienen representantes en la Amazonia o bien alternan entre las ciudades amazónicas y Brasilia, vaciando las arcas públicas cuando ocupan un cargo de diputado federal o senador de la República. Eso no significa que todos los gauchos se comporten así cuando emigran a la selva o vallan tierras públicas de la selva, pero la mayoría de los gauchos, incluso los que trabajan duro —que no es el caso de esos exponentes del pionerismo como Quartiero—, comparten una misma forma de ocupar tierras ajenas, o de invadir, que deja marcas profundas incluso en el paisaje urbano de la Amazonia.

Así como sus antepasados reproducían sus países de origen al colonizar el norte de Río Grande del Sur, manteniéndose en comunidades cerradas, los que emigran a la Amazonia reproducen ese modo de ocupación cuando se instalan en la selva. Basta reunir a media docena de gauchos para organizar un CTG, o Centro de Tradiciones Gauchas, que recrea una tradición para consumo interno y externo, con ropas y bailes tradicionales, mucho asado brasileño (churrasco) y, por supuesto, *chimarrão*, la versión gaucha del mate. Un gaucho de una población de ascendencia italiana o alemana está tan familiarizado con la cultura pampeana como con una fiesta funk en una favela de Río de Janeiro. Pero, así como en Río Grande del Sur los descendientes de inmigrantes se vuelven más italianos o alemanes que los propios italianos y alemanes, los gauchos de la Amazonia logran creerse

centauros vestidos con bombachas.

Es afirmación de identidad y bandera de propiedad al mismo tiempo. Muchas ciudades amazónicas acaban pareciéndose a algunas ciudades del sur, con mucho cemento y pocos árboles. La arquitectura es cuadrada y tosca, volcada hacia dentro y construida con materiales sintéticos, con la idea de que la practicidad es lo importante. La afición al cemento y el hormigón armado no es monopolio de los sureños, pero los gauchos son grandes propagadores de la idea de que cambiar el verde-árbol por el gris-hormigón es señal de progreso en la vida.

Sentí mucha tristeza y cierta vergüenza cuando me di cuenta de que, en general, los gauchos se vuelven impermeables a otras culturas porque creen que no tienen nada que aprender de aquellos que consideran inferiores. La relación con los pueblos-selva está determinada por el conflicto, por innumerables razones y también porque el racismo se reproduce más rápido que los conejos. Incapaces de transmutarse en selva y aprender con los pueblos-selva, los gauchos intentan adaptar la selva al mundo limitado que conocen, destruyendo la Amazonia y los pueblos que viven en y con ella. Y, a veces, también a sí mismos.

Si me atreviera a poner a un grupo de gente en el diván del psicoanalista, diría que los gauchos no podrán imaginar un futuro que no sea idéntico al pasado mientras sigan anclados en un pasado que nunca existió. Por un lado, el pasado sin resolver de bisabuelos y tatarabuelos que se sintieron expulsados de sus países y reaccionaron transformando esos lugares en paraísos perdidos, transmitiendo ese mito a las generaciones siguientes. Por otro, el pasado glorioso que sólo existe como propaganda, en la medida en que encubre los conflictos, las masacres, las terribles injusticias cometidas. Aventurándome un poco más, diría que los gauchos sólo serán capaces de imaginar un futuro cuando decidan renunciar al gaucho que nunca existió, ese que fue centauro de la Pampa. Tendrán entonces que reconciliarse con los diversos gauchos que efectivamente existieron y crear otra forma de «gauchar»; espero que el verbo se conjugue con todes, humanes y no humanes. Entonces podrán convertirse en gauches.

El economista inglés nacionalizado estadounidense Kenneth Boulding (1910-1993) estableció una distinción entre lo que llamó la «economía del *cowboy*» y la «economía del astronauta». Los *cowboys* —y se refería claramente a los hombres que colonizaron el Oeste de Estados Unidos y luego fueron mitificados por Hollywood— ven el planeta como tierra plana: vastos espacios abiertos con infinitos recursos, a la espera de que los más fuertes los dominen, destruyendo a los pueblos originarios, a las no personas y a la naturaleza. No es casualidad que en la época de déspotas electos como Bolsonaro esté tan de moda el terraplanismo.

Los astronautas, por su parte, son los que entienden el planeta como una nave espacial, finita en tamaño y con recursos no sólo finitos sino también escasos, que hay que administrar con cuidado para no provocar el colapso y la extinción de la especie a bordo de esta nave. En Brasil se puede aplicar este concepto a una parte del movimiento ecologista, vinculado a la tesis del «desarrollo sostenible».

El desafío para detener la catástrofe climática sería convertir a los *cowboys* en astronautas, lo cual no es nada fácil en un sistema político-económico construido sobre la certeza de que tanto el planeta como otras especies son objetos de explotación ilimitada y en el que los héroes venerados en estatuas son precisamente los depredadores de mayor éxito. La resonancia de Donald Trump en el Estados Unidos profundo, con todos sus ataques a la ciencia del clima y a la política climática, muestra lo viva —y activa— que está esa «economía» del *cowboy*.

Cuanto mayor es la crisis, mayor la necesidad de fortalecer una identidad heroica, aunque sea falsa, así como los valores raciales y de género que hoy combaten como nunca los que siempre han sido considerados subordinados, como los negros y las mujeres. Al fin y al cabo, no hay nada más *cowboy* que las mujeres subyugadas y los machos blancos empuñando armas. En Brasil los nombres de los aventureros y exploradores conocidos como *bandeirantes* están en los monumentos y en los nombres de las calles, en São Paulo más que en ninguna otra parte. Y los gauchos ahora están cultivando una orgullosa imagen de sí mismos como «pioneros» con más y más vehemencia a

medida que Río Grande del Sur va perdiendo importancia política y económica en la escena nacional.

¿Cómo se le puede hacer entender a un pueblo, cuyo orgullo se basa en la idea del pionerismo como sinónimo de honor, valentía y superioridad, que este modo de ocupación es un gigantesco error que ya ha provocado el colapso del clima del planeta y que puede conducir a la extinción de la especie humana, así como de (casi) todas las demás?

La propuesta de Boulding era audaz en la década de 1960, momento en que la concibió, pero se trata de una manera de ver las cosas típica de un hombre blanco estadounidense, al comparar *cowboys* y astronautas, dos personajes que el Hollywood del pasado siglo convirtió en héroes. Una pensadora o pensador selva creería que ambos están terriblemente equivocados al entender el planeta como un otro, y un otro subyugado. Para las comunidades-selva, el planeta no es ni una hacienda ni una astronave, sino ellos mismos y todas las demás personas humanas y no humanas en una relación orgánica de intenso intercambio.

No se trata sólo de una diferencia en cómo uno ve y existe, sino la esencia de lo que puede inspirar la creación de comunidades humanas capaces de vivir con humanes y no humanes en igualdad. Aunque sea más aconsejable para la supervivencia de la especie volverse astronauta que seguir siendo *cowboy*, hacer este cambio no es suficiente. Por no hablar de que en las pocas ocasiones en que los astronautas lograron desembarcar de las naves espaciales, hincaron banderas como signo de posesión en los planetas y después empezaron a examinar si había recursos que explotar.

Sospecho que todos los astronautas serán *cowboys* algún día, y no al revés. Mi propuesta y la de otras personas es que todos nos convirtamos en indígenas, en el sentido de comprendernos como parte orgánica de un planeta vivo y de entender la vida como esa fascinante relación de intercambios y de dependencia mutua entre diferentes formas de ocupar el mismo cuerpo. Me parece que el único camino es que nos forestemos. El futuro no está en el Viejo Mundo, en Europa, ni en

Estados Unidos, esa superpotencia en declive, ni en China, la superpotencia en ascenso, sino en el siempre nuevo viejo mundo de las comunidades originarias que han resistido durante siglos a todos los dominadores y se comprenden y viven como parte orgánica de la Tierra.

Solía declararme gaucha siempre que podía, hasta que empecé a entender lo que es un gaucho; y especialmente lo que es un gaucho en la Amazonia. Cuanto más me adentraba en la selva, más cuenta me daba de que presentarme como gaucha ponía nerviosos a mis interlocutores. Y entonces, en 2004, en vísperas de embarcarme en una expedición a la Terra do Meio, estaba en un supermercado de Altamira comprando provisiones acompañada de un hombre que trabajaba con campesinos víctimas de conflictos de tierras, cuando nos cruzamos con un tipo alto y blanco. Mi acompañante se paró a saludar al hombre alto e intercambiaron algunas pullas. En el transcurso de la conversación, me presentó, y yo dije, toda emocionada: «Ah, yo también soy gaucha. ¿De dónde eres tú?» La conversación se terminó y, cuando seguimos por los pasillos, mi compañero de compras me dijo: «Es un *grileiro*.» Y yo, que todavía era muy ingenua: «Vaya, un gaucho, qué vergüenza.» Entonces me aclaró: «Es importante que entiendas que a los gauchos se los conoce como las langostas de la Amazonia.»

Tardé algunos años en completar este puente mental. Lo que los reportajes escritos por gauchos celebraban como pionerismo heroico y lleno de valentía, los pueblos-selva lo interpretaban como la destrucción causada por las langostas, que cuando descienden en gran número sobre algo vivo no levantan el vuelo hasta haberse tragado la última hoja. Su legado es la tierra arrasada, las ruinas de lo que una vez fue selva.

51

altamiracles

Siento dolor físico cuando abro el ordenador. Sé que he llegado al capítulo en el que cuento mi llegada a Altamira. Ni siquiera yo sabía hasta ahora que este cuerpo mío aún dolía. Raimunda de la Tierra Prometida suele decir que cambia de piel una vez al año, como las serpientes. Yo no siento que cambié de piel cuando llegué a Altamira, sino de cuerpo. Sé que esta sensación es real, pero también sé que este cuerpo siempre fue mío, sólo que era otro cuerpo mío. Ni mejor ni peor, ni más real ni menos, ni más verdadero ni menos, sólo otra yo. Para convertirme en esta otra, tuve que romper diques y herir a las personas que más amaba. Ése es el dolor que aún siento, agudo, en este momento en el que parte del duelo necesita convertirse en palabra. Para quedarme en Altamira, tuve que matarme y llorar mi muerte. Ahora me doy cuenta de que este duelo por mi muerte aún no ha terminado, pero es necesario seguir, y seguir también con este libro.

16 de agosto de 2017. São Paulo-Belo Horizonte-Belém-Altamira. Cuatro ciudades, tres estados, tres vuelos. Es lo malo de vivir en una ciudad del interior de la Amazonia. El transporte siempre será mucho más caro, mucho más largo, mucho más precario, mucho más inestable, mucho peor. Si por alguna razón la compañía aérea tiene que reajustar vuelos, tu ciudad será sin duda la que se quede sin avión, aunque sólo haya un vuelo al día.

En Altamira, tanto entonces como en el momento en que escribo esto, estamos en manos del monopolio de la compañía aérea Azul, y ésta abusa de su poder, sin que ningún órgano federal haga nada al respecto. En aquella época, durante el Gobierno golpista del representante del Movimiento Democrático Brasileño (MDB) Michel Temer (2016-2018), las compañías aéreas habían conseguido

garantizarse el «derecho» de cobrar por el equipaje, con la hilarante justificación de que los billetes serían más baratos. Yo viajaba con João, mi compañero de vida durante quince años, y el periodista gráfico Lilo Clareto, mi compañero de reportajes, y como nos mudábamos a Altamira, tuvimos que pagar un valor prácticamente equivalente al precio del billete de avión para llevar nuestras maletas y el equipo fotográfico.

Lilo y yo habíamos trabajado juntos por primera vez en 2001. Nos enviaron a pasar un mes en Roraima sin ni siquiera conocernos, pues él acababa de llegar a la revista donde yo trabajaba. Después de un día en la capital, Boa Vista, nos adentramos en territorio yanomami, en un viaje cinematográfico por la Amazonia profunda que incluyó un helicóptero, una avioneta, una *voadeira* y una tormenta. El paso de la tierra de los blancos a la selva habitada por los yanomami y tantos otros pueblos fue mi primera experiencia real de atravesar un portal. Habría otras. En aquel momento estábamos en un helicóptero, suspendidos en el aire, esperando que las condiciones del viento permitieran un descenso rápido y efectivo. Suspendidos sobre la selva, yo contenía la respiración. No por miedo, no tengo miedo a volar, sino por la emoción de esos viajes en los que sabemos que nos convertiremos en otros de nosotros mismos. Después descendimos en picado, para descubrir que el mundo era aquello; lo que habíamos conocido hasta entonces era un desmundo.

Nuestro bautismo como pareja de periodista y fotógrafo sucedió nada más llegar a la primera aldea yanomami. No había nadie. Los indígenas se habían trasladado temporalmente a su campamento junto a los campos de cultivo. Cuando llegamos era noche cerrada. En la selva siempre debe respetarse la noche cerrada. Estábamos empapados, hambrientos y tiritando. La aldea se asentaba en una región montañosa y cuando se pone el sol el frío es intenso, por eso los yanomami siempre mantienen varias hogueras encendidas dentro de la enorme chabona, como llaman a su hermosa casa colectiva.

Dentro de la chabona no había sitio para nosotros, quizá porque aún éramos extraños y no se nos permitía estar cerca de ellos en la

oscuridad. Tras una comida de gusanos asados, Lilo y yo nos acostamos en la misma hamaca porque no había sitio para instalar otra. Dormimos con los pies de cada uno tocando la cabeza del otro, la lluvia calándonos hasta los huesos y sin ningún fuego que nos calentara. Nos despertamos de madrugada con los miembros del equipo sanitario al que acompañábamos gritando a los indígenas que no escupieran la flema en el suelo, sino en un pequeño pote de plástico. «¡En el suelo no!» y «¡Escupe aquí!» eran los gritos de guerra de los desesperados auxiliares de enfermería, que hablaban en portugués a quienes sólo entendían yanomami. Formaban parte de una misión médica para realizar pruebas de tuberculosis, y cada gota de esputo era preciosa. Me moría de ganas de saber qué comentaban los indígenas entre risas. Debían de pensar que todos los blancos estábamos locos, y tenían razón. Cuando no les disparábamos, recogíamos sus flemas. Así fue como nos dieron los buenos días.

Después de ese debut, Lilo y yo teníamos dos opciones: o nos amábamos o nos matábamos. Decidimos amarnos y, desde entonces, formamos un dúo de periodista y fotógrafo apasionados por el periodismo; nuestra amistad durará para siempre. Lilo ata mi hamaca en la selva porque a mí se me da fatal, y, cuando estoy triste, aparece con un ramo de flores que encuentra en el bosque. Artista intuitivo, sus mejores fotos nacen del momento, mucho más que de la planificación. Lilo ve cosas que nadie más ve. Y tiene el don de adaptarse a cualquier lugar, sin quejarse nunca de las horas de trabajo (siempre largas cuando colabora conmigo), ni de la comida o del alojamiento. Su principal atractivo es que la gente suele quererlo porque es del todo imposible que Lilo no caiga bien. Así que es obvio que me hubiese sido imposible dar un paso tan importante sin tener a Lilo a mi lado. Dieciséis años después de nuestro gran debut, llamé a su casa, en Vila Mariana, en São Paulo, y le dije: «Después te lo explicaré todo, pero ahora tengo que preguntarte una cosa: ¿estarías dispuesto a mudarte conmigo a Altamira?» Lilo sólo dijo: «Librum, me apunto. ¿Cuándo vamos?»

São Paulo-Belo Horizonte-Belém-Altamira, cuatro ciudades, tres

estados, tres vuelos. No. Inmensamente más. Una vida.

Tenía una espina clavada. Era la intuición de que no me sería posible regresar de aquel viaje. No me refiero a un regreso en avión, en el espacio físico, sino un regreso a mi cuerpo.

Llegamos de noche. Lilo se alojaría en casa de una hermosa y joven activista negra, Daniela Silva, que vivía en las afueras de Altamira. Sólo se conocían de las reuniones de ribereños, donde Lilo tomaba fotografías como parte de nuestro trabajo conjunto y Daniela participaba para el Movimento Xingú Vivo para Sempre. Pero terminaron conociéndose de verdad, típico de Lilo, la misma noche que aterrizamos en Altamira. Lilo besó a Dani en el embarcadero de Altamira, y así echó raíces en la selva, en la ciudad y también en el cuerpo de la mujer de la que se enamoró. Hoy soy la orgullosa madrina de Maria Clara, hija de esa unión, una niña con los ojos de alguien que ha vivido mil años, criada en medio de las manifestaciones contra Belo Monte, contra la violencia infligida a las mujeres, contra el racismo que sufren las mujeres negras, contra todo lo que no es bueno. El padrino fue Erwin Kräutler, obispo emérito del Xingú, porque Lilo y Dani querían asegurarse de que Maria nacía para la lucha.

Al llegar a Altamira, Lilo fue derecho a su destino, João y yo nos dirigimos al hotel. Comimos una hamburguesa vegetariana en una caravana de la esquina, y sentimos que las pesadas sombras de Altamira nos acosaban por todas partes. Aún no sabíamos, al menos no conscientemente, que estábamos empezando a enterrar no nuestro amor, pero sí nuestro matrimonio. El *banzeiro* rugía, pero yo fingía no oírlo.

Formar un hogar en un lugar como Altamira es algo radicalmente distinto a pasar allí unas semanas de vacaciones y volver luego a tu sofá de São Paulo o de cualquier otra parte. Fue precisamente porque lo sabía por lo que me mudé. Sin embargo, aún con la experiencia de haber hecho muchos reportajes, la dimensión del cambio en la vida cotidiana sólo se reveló en el día a día. No gradualmente, sino a trancas y barrancas. El primer dilema fue la misma casa. Queríamos una casa con patio. No tenía sentido dejar un piso en São Paulo para alquilar

otro en plena Amazonia. El problema es que para gran parte de la población de Altamira los árboles son sucios. La palabra para desherbar es «limpiar». Los únicos que no habían pavimentado su jardín eran aquellos que (todavía) no tenían dinero para comprar cemento. «Progreso» significa conquistar la selva, aunque ésta sea lo poco que queda en el jardín. Ésta es la mentalidad de la mayoría, y la mayoría son migrantes que llegaron allí hace poco o hace mucho para progresar en la vida.

Una amiga alquiló una casa algunas semanas antes que nosotros por la única razón de que quedaba un árbol superviviente en el jardín. Cuando se mudó, el casero anunció lleno de orgullo, esperando que se lo agradeciera: «Ya te lo he limpiado.» Lilo eligió su casa porque en el patio había un enorme mango, maravilloso, hogar de una especie de lagartija llamada «calango» y de todo tipo de pájaros. Cuando regresó de un viaje a São Paulo, descubrió que el propietario había invadido el terreno y asesinado el árbol de mango porque su vecina se había quejado de las hojas que le caían sobre el tejado.

Este mismo propietario había «limpiado» las flores que Lilo había plantado frente a la casa. Ésta es otra característica de Altamira. Los propietarios rara vez entienden el alquiler como una cesión temporal de la propiedad. Consideran que pueden seguir invadiendo su casa. Para alguien que ha cruzado Brasil para plantar una bandera, la propiedad es feroz.

Cada vez que iba a São Paulo o a algún otro sitio y volvía, encontraba menos árboles en la ciudad. A mi regreso a Altamira siempre había menos. La ciudad avanza destruyendo la selva a su paso. Es una guerra permanente, constante y visible. Cada día que pasa, Altamira se convierte más profundamente en ruinas. La ciudad son las ruinas de la selva. Como en las películas de terror de Hollywood de los años ochenta, en las que siempre hay un cementerio indio que aterra a los habitantes, Altamira es una ciudad construida sobre varios cementerios. Cada ladrillo colocado, cada kilo de cemento adicional intenta sepultar la sangre. Pero el sol, las tormentas y la naturaleza contraatacan e impiden la eliminación, obligando a los verdugos a vivir

entre los restos de todo lo que estuvo vivo y que ellos mataron. Los más sensibles, entre los cuales me incluyo, sienten ese peso. En 2018, un año después de mi llegada, saqué un libro titulado *Brasil, construtor de ruínas*. No entendí que Brasil era un constructor de ruinas hasta que viví en Altamira.

No pudimos encontrar una casa con patio. Los propietarios nos explicaban que lo habían pavimentado todo para mayor comodidad de las personas que habían llegado para «el proyecto». El proyecto era la central hidroeléctrica de Belo Monte. Durante los años de su construcción, entre 2010 y 2015, los precios de los alquileres se dispararon y los antiguos inquilinos fueron empujados a la periferia de la ciudad. Las viviendas se adaptaron para recibir a los nuevos inquilinos del centro-sur, cuyas billeteras se abrían con facilidad porque o bien se trataba de dinero público o bien las empresas constructoras y los subcontratistas tenían garantizadas ganancias considerables.

En 2017 este festín depredador había terminado y los propietarios se lamentaban del final de los alquileres inflados. Las casas estaban vacías, en mal estado, y lo que alguna vez estuvo vivo ahora estaba enterrado bajo el cemento. Cuando se enteraban de que buscábamos un patio y de que nos gustaban los árboles, los propietarios se sentían mortificados por la oportunidad perdida y algunos incluso se ofrecieron a romper el pavimento y recuperar el suelo de tierra.

Un domingo vimos un cartel de SE ALQUILA en una casa con jardín. Parecía abandonada desde hacía tiempo; aun así, nos animamos a intentarlo, pero alquilar una casa en Altamira no consiste sólo en encontrar un lugar habitable, bien situado y asequible. Lo más difícil es averiguar quién es el propietario. Tras unas cuantas llamadas, descubrí que el dueño era un *grileiro* al que yo había denunciado años atrás, alguien que había cometido muchos actos de violencia y destrucción pero que seguía impune. Otra casa perdida.

Tras una serie de amargas frustraciones, y con la factura del hotel acumulando dígitos, decidimos adaptarnos a la realidad. Elegimos una casa en un «condominio cerrado» a pocos minutos del centro. Estaba amueblada y equipada, lo que nos convenía, y contaba con la

protección de muros y porteros. No fue una elección fácil, porque el concepto de condominio cerrado no me gusta nada. Cuando se traducen mis artículos a otros idiomas resulta muy difícil explicar con exactitud qué es un condominio, un invento peculiar de Brasil y de otros países donde la desigualdad es extrema. Mucho más que un concepto arquitectónico, en Brasil un condominio es un proyecto político-habitacional construido para dejar a otres fuera. No a cualquier otre, sino a los más pobres, por lo general negros, que entran por la mañana para hacer los trabajos más pesados, por los que les pagan muy poco, y al final del día salen de los muros para regresar a la periferia de la ciudad y a sus casas, que carecen de saneamiento básico. Una niña a la que quiero mucho preguntó a su madre, cuando tenía ocho años: «Mamá, ¿dónde viven los niños marrones?» Ella sólo veía que esas personas «marrones» aparecían por la mañana y desaparecían por la noche.

Los condominios de Brasil son la expresión arquitectónica de su desigualdad racial. Son una extensión del cuarto de la criada, esa pequeña habitación en la parte trasera de la casa, sin ventanas o con una ventana minúscula, donde se confinaba y se confina a las empleadas del hogar, en casas y en pisos. A Brasil le gusta describir su arquitectura a través de las curvas del modernista Oscar Niemeyer, uno de los creadores de Brasilia. Pero una cronología más precisa de la historia de la arquitectura brasileña va desde las haciendas y los alojamientos de esclavos de la aristocracia rural a los cuartos de servicio de la burguesía urbana y, en la actualidad, al condominio, que surge para proteger a los más ricos de la respuesta cada vez más violenta de los violentados por una de las mayores desigualdades del mundo.

La decisión de ir a vivir en un condominio en una ciudad amazónica me resultó muy difícil. Al mismo tiempo, conocía las estadísticas de asesinatos en Altamira, que en 2015, año en que Belo Monte obtuvo la licencia para operar, era la ciudad más violenta de Brasil, uno de los países más violentos del mundo: 124,6 homicidios por cada 100.000 habitantes. Para entender lo que esto significa, basta comparar esta

cifra con la tasa de la ciudad de Río de Janeiro, escenario de tantas masacres: 23,4 homicidios por cada 100.000 habitantes. La explosión de violencia en Altamira está vinculada a la construcción de la central hidroeléctrica. La ciudad casi duplicó el número de habitantes en el momento álgido de las obras. En 2017 la población, que se redujo un poco, se estimaba en 115.000 personas, una cifra todavía muy superior a las 77.000 que albergaba a principios de siglo.

Altamira es la ciudad del Amazonas que más mata y que más deforesta en la Amazonia, con lo cual queda clara la relación directa entre las palabras portuguesas «*matar*» y «*desmatar*» («deforestar»). «*Desmatar*» es uno de los verbos más retorcidos de la lengua portuguesa. Hace lo contrario de lo que dice.

La mañana que fuimos a firmar el contrato de alquiler, di otra vuelta por el salón del apartamento, intentando encontrar algún punto de conexión con la propietaria, dueña de una empresa de autobuses de São Paulo que había hecho negocios en la ciudad durante la construcción de Belo Monte. En la estantería, algunos libros de John Grisham, un ejemplar de *Perdas & ganhos*, de Lya Luft. No es mi estilo, pero tampoco me disgustó. No sería la primera vez que vivía en una casa amueblada por otra persona. Enseguida suelo sentirme como en casa en cualquier sitio, incluso en una habitación de hotel.

Y entonces, antes de firmar, pregunté: «¿Quién es el dueño de este condominio?» La pregunta se me ocurrió de repente, ni siquiera tuve tiempo de pensar antes de pronunciarla. Había investigado quién era la propietaria de la casa, pero no del condominio. La agente inmobiliaria respondió sin vacilar: «Ah, es Regivaldo Galvão.» Sentí algo parecido a un shock. No emocional, sino más bien eléctrico. «¿Regivaldo Galvão, el hombre que ordenó matar a Dorothy Stang?» Y ella, muy tranquila, mirándose las uñas esmaltadas de rojo sangre, respondió: «Eso es lo que "dicen", que la ordenó matar.»

Fin de la historia. Y de la casa.

Ésa fue la primera lección importante que me enseñó Altamira. Formamos parte de una larga cadena productiva globalizada. Nos resulta difícil averiguar —y a menudo preferimos ignorar— el tortuoso

camino que ha recorrido una prenda hasta llegar al escaparate bien iluminado de una tienda de moda. Con demasiada frecuencia, la habrá cosido una mujer o un niño en condiciones de esclavitud al otro lado del mundo. Conocemos a los animales por los nombres de los cortes de su carne —lomo, culata, costillas—, que nos llegan envasados en bandejas en las estanterías climatizadas de los supermercados, ahorrándonos toda la sangre. Tampoco nos preocupa, o nos preocupa poco, el camino que recorren esas mercancías después de salir de nuestra casa. En el mejor de los casos, nos consideramos buenos ciudadanos por reciclar los restos sintéticos de nuestro consumo o compostar los residuos orgánicos.

En una ciudad amazónica como Altamira esta ignorancia no es admisible. La cadena de relaciones es corta o incluso inexistente. Aquí es imposible fingirse inocente o fingirse inocente con tanta convicción que uno mismo se lo cree, como se puede hacer en São Paulo o Nueva York. Nuestro rastro es visible. Y también el de otres. Si había riesgo para alguien como yo, una periodista que denunciaba crímenes socioambientales, era exactamente dentro de los muros de ese condominio, no fuera. Estaría viviendo justo al lado de las personas que actúan contra la selva o que transigen con su destrucción. En otras palabras, estaría viviendo en territorio enemigo.

La imposibilidad de la inocencia fue mi primer conflicto. El único lugar donde podía encontrar leche vegana era el supermercado propiedad de un criminal. Tuve que dejar de beber leche. Cuando me compré una mesa, me arrepentí al minuto siguiente porque no había duda de que la madera procedía de la deforestación. Pasé una noche investigando el tipo de madera y el riesgo de extinción de esa especie de árbol en particular. Al final de la investigación, me sentí cómplice de la destrucción de la Amazonia y eso me quitó toda la alegría por haber adquirido el primer mueble en mi nueva vida.

La decisión más sencilla, la compra más prosaica, cada pequeño acto requería una investigación. Comprendí que sí, que seguiría haciendo cuanto estuviera en mi mano, pero que tendría que vivir con las contradicciones inherentes al capitalismo más depredador. En Altamira

no había forma de librarse de la sangre como en São Paulo. Nunca podía olvidarlo ni normalizar lo inaceptable, pero también tuve que aprender a soportar las contradicciones que no me fuese posible evitar, o la vida se volvería imposible.

La violencia de Altamira se materializó para mí en la forma de las *pick-ups* 4 × 4 con los vidrios tintados tan oscuros que no se ve quién va dentro. Los conductores circulan por las calles de la ciudad demasiado deprisa, frenando y arrancando con agresividad y mucho ruido. Sólo los ricos pueden permitirse un vehículo así, y los ricos de Altamira tienen, en su mayor parte, un pasado y un presente vinculados al *grilagem*, la explotación forestal y, no pocas veces, la sangre. La repetición de la palabra «sangre» en este libro no es exagerada, ni se debe a pobreza de estilo o a falta de vocabulario. Es la vida llena de muerte. La sangre se impone en las fronteras de la guerra climática.

Yo, que voy caminando a todas partes, nunca cruzo la calle delante de una *pick-up*. Desarrollé esta técnica preventiva al constatar las alarmantes estadísticas de atropellos. Aun así, siento las *pick-ups* como una amenaza cuando camino por la calle. Todo mi cuerpo se tensa. Tengo la premonición de que un día una de ellas me pasará por encima. Esta experiencia me recuerda la película *El diablo sobre ruedas*, el clásico de terror de los años setenta en el que un camión persigue sin piedad a un hombre normal y corriente que circula con su coche por carreteras polvorientas. Dirigida por Steven Spielberg, antes de ser famoso, la película nunca muestra la cara del conductor del camión. Sólo sus botas y un brazo.

En Altamira, esta persecución es sutil pero persistente. Es la guerra de la selva llevada a las calles de la ciudad que construye ruinas. Guerra no, masacre. Los más pobres, los pueblos-selva deforestados, se desplazan a pie, en bicicleta o en motos de bajo cilindraje, el sueño de la mayoría. Las escenas de familias enteras amontonadas en estas pequeñas motos —padre, madre y hasta tres hijos— son habituales. He visto a mujeres amamantando a un bebé atado a su cuerpo mientras avanzaban sobre dos ruedas por entre las *pick-ups*. También en las calles de la ciudad se derrama mucha sangre.

Poco a poco me fui dando cuenta de que Altamira es tierra de amputados. La gente va perdiendo terreno, identidad y partes del cuerpo por las calles. A menudo pierden la propia vida en atropellos y choques entre fuerzas desiguales: el acero contra la carne. Hubo, y hay, muchos días en los que estas pérdidas se me hacen insoportables. Cuando esto ocurre, me quedo en casa un par de días, para reparar la piel del cuerpo y reunir fuerzas para volver a exponerme al sol y, sobre todo, a las *pick-ups*.

Antes de vivir en Altamira, sólo había estado allí de paso. Bajaba de un avión y tomaba una embarcación rumbo a la selva profunda, y luego, regresaba para subir a un avión de vuelta a São Paulo. Cuando me trasladé al centro del mundo, no me esperaba la relación que establecí con la ciudad. Me cautivó la gente deforestada, me embargó una inmensa ternura por las ruinas humanas y no humanas, y me invadió la comprensión de que una ciudad moderna es, por definición, una ruina de la naturaleza. Hasta entonces creía que era posible comprender la selva sin comprender las ruinas de la selva, que podía hablar de los pueblos-selva sin hablar de los pueblos deforestados. Al vivir en la ciudad amazónica, casi pude sentir que estas conexiones se completaban en mi cuerpo, el puente entre la selva en proceso de convertirse en ruinas y la selva ya sepultada por las ruinas llamadas «ciudad». Todo eso es la Amazonia.

No es sólo la cadena de acontecimientos —entre la madera de la mesa y el árbol talado por un trabajador esclavizado, o entre la carne del plato y el ganado esclavizado de la deforestación— la que se acorta y se vuelve dolorosamente visible. Las decisiones que se toman en Brasilia se estrellan contra la vida de las personas como los actos de un dios del Antiguo Testamento. Cuando el Gobierno de Michel Temer y el Congreso de los corruptos impulsaron una «reforma laboral», muchos de los empleados que tenían un contrato firmado en Altamira pasaron literalmente al día siguiente a ser autónomos sin ningún derecho, cobrando jornales. No sólo la ley la impone el más fuerte, sino que el más fuerte también elige las leyes o las partes de ellas que le convienen y deja de lado todas las demás. Ignorar esta realidad a la hora de

legislar es ignorar a la mayor parte de los Brasiles. ¿Cómo puede uno protestar, si protestar significa que nunca conseguirás un trabajo en la ciudad? ¿Cómo protestar, si protestar significa que te verás obligado a emigrar de nuevo? Fui testigo de cómo los trabajadores se limitaron a agachar la cabeza y a prepararse para pasar hambre.

Cuando vivía en São Paulo elegía, dadas mi profesión y mis convicciones, viajar a los territorios de la tragedia, para luego volver a mi piso de clase media. En Altamira no. Estaba en el *banzeiro*, y elegir no vivir en él me hubiera situado al lado de los asesinos. Un día la realidad entró literalmente por mi puerta, a bordo del cuerpo de un amigo —rapero y carpintero a la vez—, que me traía una estantería. Se sentó a tomar un zumo de cacao y me contó que la policía había irrumpido en su casa, que habían cogido a su amigo, que estaba pasando unos días con él, y le habían metido la cabeza bajo el agua, una y otra vez. Y le habían pegado, una y otra vez. Y él sólo había podido mirar cómo lo torturaban y rezar para que no lo torturaran también a él. Estaba cansado porque no podía dormir por las noches. La policía disparaba, una vez más. Entonces tenía que tirarse al suelo y dormir allí. No siempre lo conseguía. Me contó: «Una vez salí con una mujer blanca. Y casi me sentí blanco también, porque podía pasear por la ciudad de noche.» Yo no podía seguir fingiendo que era capaz de hacer algo por él o por cualquier otra persona. Él continuaba haciendo pequeños muebles para mí. Nuestra amistad era una ilusión, como la amistad entre blancos y negros en un país donde los primeros son siempre los primeros. Una ilusión, como el sábado (como decía Nelson Rodrigues).

En Altamira es obligatorio intentar identificar y catalogar a todo el mundo con rapidez, como si fuéramos máquinas de rayos X de un aeropuerto. ¿Quién es? ¿Qué quiere? ¿Por qué está aquí? Son las preguntas que empecé a hacerme. Una noche, cuando aún iba y venía entre el sur y el norte, un amigo y yo estábamos con un grupo de gente en un bar. De repente un hombre de una mesa cercana se levantó y señaló la camiseta de mi amigo. Aunque le había aconsejado que no se pusiera ropa con símbolos o frases, llevaba una camiseta de Urihi, una

ONG que trabajaba en el ámbito de la salud indígena y que durante muchos años prestó excelentes servicios en Roraima, trabajando con los yanomami, hasta que fue penalizada para que los sospechosos habituales pudieran reanudar su lucrativa fuente de malversación de dinero público. Pero el problema en ese momento era otro. Su camisa tenía estampados símbolos indígenas, por lo que el hombre nos identificó como «defensores de los indios». El hombre fue poniéndose cada vez más agresivo. Tuve que utilizar toda la diplomacia que había aprendido en mis años de andanzas para abandonar el bar de inmediato.

Viviendo en Altamira he intentado desaparecer, lo que significa que he intentado convertirme en alguien difícil de identificar. Las mujeres más ricas, las hijas de *grileiros* o hacendados, así como las profesionales liberales y todas las que pretenden ascender, llevan vaqueros ajustados como una segunda piel y zapatos de tacón alto. El pelo largo, normalmente con mechas, uñas largas y bien pintadas, mucho maquillaje, joyas doradas y ostentosas. Existe otro estrato, el de las profesionales que vienen de fuera, vinculadas por lo general a diferentes organizaciones socioambientales o instituciones públicas. Se las reconocerá por las pulseras y collares hechos por indígenas, por los vestidos o faldas ligeros y coloridos, por las chanclas o sandalias.

Y por los vestidos kayapó. Ésta es una historia a la vez terrible y verdaderamente delirante, como todas las buenas historias de Altamira. Todas las mujeres de la etnia mebêngôkre, que incluye a las kayapó y las xikrin, llevan el mismo modelo de vestido, ligero y modesto. Sólo cambia el estampado. La explicación es que, a mediados del siglo XX, los misioneros evangélicos impusieron batas holgadas para que la desvergonzada desnudez de los cuerpos de las mujeres indígenas tuviera un poco de vergüenza. Y las batas se institucionalizaron. Hoy día hay una modista en el mercado de Altamira que prácticamente sólo confecciona este tipo de vestidos para abastecer a la clientela xikrin o kayapó. Ligeros y coloridos, también han sido adoptados por antropólogas y similares en las calles de Altamira. La bata posmisionero-poskayapó está cada vez más «de moda» en el mundo del

activismo amazónico-climático, y es mi regalo favorito para mis amigas de São Paulo.

Cuando aterricé en la ciudad, me propuse no llevar vaqueros ajustados ni tacones altos, algo por lo demás imposible dada mi notable falta de coordinación motriz. Tampoco vestiría la bata kayapó, que me hacía parecer un saco de patatas. Sabía que no podía pasar desapercibida, pero intenté al menos ser neutra. No tardó en identificarme un hombre que iba en bicicleta y que se detuvo de una forma tan brusca a mi lado que me sobresalté. Me abordó, muy animado: «¿Dónde queda tu iglesia? ¡Me gustaría ir!»

Finalmente encontramos una casa. No la que queríamos, sino la que era posible. Formaba parte de un conjunto de cinco casas adosadas que una familia de hacendados y comerciantes había construido para vivir juntos en una zona privilegiada junto al río. Como la familia acabó ocupando sólo dos de las cinco, alquilaba las tres restantes. Empezamos a vivir en ese lugar tan privado, una especie de pequeño condominio, entre gente de la sociedad de Altamira. Al otro lado de los altísimos muros había una parcela ocupada por muchos árboles, un solar y casas de familias con niños de varias edades. Los opuestos, lado a lado.

Aquellas personas del otro lado del muro fueron muchas veces mi refugio, aunque no lo sabían. Abría la ventana de la habitación y seguía sus vidas de trabajo y alegría, sus partidos de fútbol, el columpio de neumático que un día el padre colgó de un árbol para los niños, las canciones de desamor en la radio. Por la noche el solar se transformaba en un reino de ranas de diferentes tamaños y cantos que me llenaban de vida para poder pasar la noche en una ciudad de tantas muertes. Todo ese ruido era mi canción de cuna y una de las cosas que más añoraba cuando tenía que dejar Altamira. Un día volví de viaje y allí no quedaba nada. Habían expulsado a las familias, arrancado los árboles, matado las ranas. «Limpiaron» el solar para que pudiese albergar toneladas de hormigón. Me sentí embrutecida y también culpable por no haberme enterado de aquella lucha desigual. La violencia se había

desencadenado justo a mi lado, y yo había preferido no verla.

Estuvimos viviendo en aquella casa más de un año, y durante ese tiempo los dos perros de raza *chow* del dueño nos trataron como intrusos. Eran la versión peluda de las *pick-ups*. Aquellos enormes perros con cara de oso y grueso pelaje importados al clima amazónico se abalanzaban sobre nosotros cada vez que nos veían, cerrándonos el paso. Se cagaban a menudo en un patio en el que habíamos colocado macetas por las esquinas y hasta un huerto colgante para tapar el cemento. Parecía que cagaban por maldad y para demostrar quién mandaba allí.

El primer día que desperté en aquella casa comprendí dónde estaba y cómo tendría que vivir allí. Abrí la ventana del comedor y vi la enorme *pick-up* del vecino a poco más de un metro de distancia. En la puerta, un póster con la cara de Jair Bolsonaro. Aparecerían otros carteles, porque mi vecino hacendado fue uno de los propagandistas más activos de la campaña bolsonarista de 2018 en Altamira. En lo sucesivo, lo primero que veía al despertar eran los rasgos de psicópata de Bolsonaro. Un día tras otro. Era duro, pero me recordaba dónde estaba y me mantenía alerta.

En los días más duros, en los que la ciudad me despelleja la piel y el alma, me aferro a un recuerdo, el del momento exacto en que me enamoré de Altamira, antes incluso de mudarme a la ciudad. Era a principios de 2017, y salía a primera hora de la tarde de una alegre y ruidosa reunión multilingüe de indígenas. Caminé unas decenas de metros y me topé con una especie de *rave* en un gimnasio. Otras decenas de metros después mis oídos se vieron sorprendidos por los cantos desafinados, si bien desgarradores, de una iglesia evangélica. Una manzana, tres mundos. Y podía ir caminando por todos ellos y, además, comerme un cuenco de *açaí* al final.

4.0.

los niños de altamira

La joven tenía el pelo negro y unos rasgos que traslucían su ascendencia indígena y africana. En ese momento no sabía aún si todas las extremidades de su hermano, de veinte años, seguían en su sitio. Todavía no sabía si la cabeza de la persona que amaba estaba en el mismo cuerpo que los brazos. Tampoco si los brazos estaban cerca de las piernas. O si no era así en absoluto. Si había muerto quemado, si el cuerpo del hermano con el que había crecido era una masa carbonizada entre los cuerpos de otros hermanos, padres, hijos. Personas humanas.

La chica gritó. Junto a ella estaba su madre. La madre del joven de veinte años. Lo había engendrado y llevado en el vientre durante nueve meses. Y en ese momento buscaba su cabeza, intentando adivinar cuál era la carne de su carne entre el amasijo de cuerpos incinerados. Era madre y no sabía si su hijo había dado su último suspiro sufriendo un dolor insoportable mientras le cortaban la cabeza o sufriendo un dolor insoportable mientras se asfixiaba y su cuerpo ardía. No quería saberlo, pero no podía dejar de preguntarse si había tardado mucho en morir y rezaba para que hubiera sido rápido. Ésas eran las dudas de la madre. Y no sólo las suyas, sino las de todas las madres, primero ante las puertas de la cárcel de Altamira, después delante del Instituto Médico Legal.

No era sólo porque su hijo estuviera muerto, una inversión en el orden de la vida, un dolor que (casi) cualquiera puede imaginar aunque no pueda comprenderlo del todo. Era incluso peor que ese dolor. Era el dolor de una muerte con tortura, la certeza de que su hijo había muerto aterrorizado. La madre gritaba y gritaba. Porque no había palabras para nombrar lo que vivía. La hermana gritaba y gritaba. Otra mujer, con el rostro también contraído por el sufrimiento, abrazó el cuerpo de la hermana del muerto, como si quisiera contener el grito que desgarraba

el mundo. Un hombre abrazó el cuerpo de la madre, pero parecía sentirse demasiado débil para contener el grito que emanaba de ella como un tsunami que engullía a una sola persona y a todo lo que ella sabía y a lo que se sabía de ella.

Hay imágenes que documentan este momento. Pero las fotos no se pueden publicar. Encima eso. No pueden tener rostro, no pueden tener nombre, no pueden tener voz. Ni siquiera se pueden contar los detalles de la historia, los detalles del joven asesinado bajo la vigilancia del Estado en el centro penitenciario llamado «Centro de Recuperación Regional de Altamira». Si las facciones criminales identificaran a las dos mujeres, también podrían rodar sus cabezas —literalmente— por las calles de la periferia de la ciudad. Son fantasmas. Fantasmas vivos.

Nunca podré sacarme esa imagen de la cabeza. La masacre de Altamira, en la mañana del 29 de julio de 2019, fue la segunda más grande en la historia del sistema penitenciario de Brasil: cincuenta y ocho hombres asesinados bajo la tutela del Estado. Dieciséis de ellos decapitados y el resto carbonizados. Sí, antes de que ese mismo año ardiera la selva en las pantallas del mundo entero, los cadáveres de los deforestados habían acabado igual.

Eso no fue todo. Poco después de la masacre, cuatro supervivientes acabaron estrangulados durante el traslado a otra prisión. Estaban esposados. El recuento es el siguiente: sesenta y dos personas bajo la responsabilidad del Estado fueron asesinadas primero dentro de las dependencias de un edificio del Estado y después dentro de un camión-cárcel del Estado. Casi la mitad de ellas aún estaban a la espera de juicio, la mayoría eran negras y tenían menos de treinta y cinco años. Pocas habían terminado la escuela.

Se atribuye la masacre a una guerra entre las facciones del crimen organizado Comando Vermelho (CV) y Comando Classe A (CCA). El Consejo Nacional de Justicia calificó las condiciones de la prisión de terribles: aunque estaba pensada para albergar a 163 personas, más de trescientas vivían hacinadas entre sus muros. El número de agentes penitenciarios era muy inferior al necesario, y había armas.

Al preguntarle sobre la masacre, el presidente Jair Bolsonaro

respondió: «Preguntad qué piensan las víctimas de los que murieron allí, cuando ellas respondan, lo haré yo.» El obispo emérito del Xingú, Erwin Kräutler, reaccionó con las siguientes palabras: «He leído en el periódico que nuestro presidente dice que hay que preguntar a las víctimas de los que murieron. Por el amor de Dios, eso no es una respuesta; que un presidente pueda decir algo así a esas familias. Cada preso tiene madre, padre. Las madres están allí llorando.» Cuando cuatro personas acabaron estranguladas durante el traslado a otra prisión, Bolsonaro declaró: «Siempre surgen problemas.»

Ésas fueron las palabras que las familias escucharon del antipresidente de Brasil. Y ésas fueron también las palabras que escuchó aquella madre. Y esa hermana. Y luego está la niña. Tiene cinco años y el nombre de una calle de São Paulo. El muerto por el que gritan las dos mujeres es su tío. La niña quiere saber qué ha pasado. ¿Cómo explicar lo que ha pasado?

Podría contar la historia de Brasil desde que los pueblos originarios vieron desembarcar en la costa a esos apestosos hombres blancos, antes de saber que traían el apocalipsis en sus cruces y que exterminarían al 90 % de la población. Podría contar la historia de la Amazonia, cuando los ancestros de los indígenas contemporáneos ayudaron a plantar la selva, que acabaría siendo destruida junto con ellos. Podría contar la historia de Belo Monte desde que la líder indígena Tuíra Kayapó rozó con su machete la cara del representante del presidente José Sarney (MDB), que impulsaba la construcción de la central hidroeléctrica Kararaò, como se llamaba entonces. Podría contar que ese gesto simbólico de la resistencia logró bloquear el proyecto, que fue temporalmente archivado, pero que varios años después regresó de la mano de un partido de raíces populares. Y, aun así, no sabría cómo explicarle lo que ha pasado a la niña que tiene el nombre de una calle de São Paulo.

La muerte violenta no es ajena a la niña. Menos de dos años antes, la policía ejecutó a su padre en uno de los Reasentamientos Urbanos Colectivos del consorcio constructor Norte Energia s. a. El padre de la niña que lleva el nombre de una calle era alfarero. Como también lo era

su abuelo. Cuando llegó la presa, se expropió la zona de las alfarerías, lo que significa que expulsaron a la gente de su medio de vida. Hasta entonces, la familia vivía en la pobreza, pero no pasaba hambre. La pequeña alfarería familiar producía suficientes ladrillos para mantener a adultos y niños con un mínimo de dignidad. Al perder lo que les permitía sobrevivir, la pobreza se volvió miseria.

El padre de la niña buscó empleo, pero no tenía estudios. Antes de morir, ya había sido detenido por robar en una gasolinera. Según un policía, lo mataron por «ser la persona equivocada en el lugar equivocado». El tipo que debería haber muerto, según ese mismo policía, era el amigo que estaba con él. La policía ejecutó al hombre equivocado. Y fue esto lo que le dijeron a la madre y a la hermana del hombre, como si el Estado estuviera legalmente autorizado a llevar a cabo una ejecución. Sin embargo, la familia tiene miedo de enfrentarse al Estado. Y hace bien en tenerlo. Si protestan, podrían matar a otros miembros de la familia. Así es como fueron las cosas: «Lo siento, señora, matamos a su hijo por equivocación.»

La niña sin padre vive en la actualidad con su abuela paterna en una vivienda del programa, creado por el Gobierno del presidente Lula, Minha Casa Minha Vida. Allí el transporte público escasea, la única zona de ocio ha sido abandonada, y el barrio son ruinas que generan más ruinas. En la pequeña casa viven ocho niños y cuatro adultos. La mayoría de los niños ha perdido a sus padres de forma violenta y, por eso, los cría la abuela, que trabaja como barrendera. El año pasado, un empresario borracho la atropelló mientras iba por la acera y la abuela perdió parte de un pie.

A veces los niños se quedan solos en casa. La abuela tiene que trabajar para comprar comida. Se las apaña como puede, ahora sólo con pie y medio. Poco antes de la masacre de la cárcel, hizo un viaje para llevar a uno de sus nietos con su madre, que había sido tiroteada por una facción del crimen organizado y había tenido que huir de la ciudad para no morir. En el ataque su compañera recibió un disparo en la cabeza y entró en coma. A ella le dieron en la mano. Sólo se salvó porque dejó a su hijo de cuatro años en el suelo y luchó. Este niño de

cuatro años, primo de la niña que lleva el nombre de calle de São Paulo, fue testigo de toda esta violencia. El hecho de ser pobre y tener que huir, sin poder contar con nadie más que con otros pobres, entra en la categoría de lo terrorífico. Esta mujer de pie y medio tiene otra hija que también está escondida en otra ciudad porque su ex pareja amenazó con matarla.

La violencia doméstica es una parte normalizada de la vida de muchas mujeres de la periferia de Altamira, casi tan segura como que el sol sale por las mañanas. En las sofocantes casas, los niños son testigos de cómo pegan a sus madres, a sus tías, a sus hermanas. Una adolescente me lo explica: «Forma parte de la naturaleza del hombre no saber controlarse. Por eso no sé si quiero casarme.» También a ella le destrozaron la pierna en un atropello, en un momento en que la ciudad estaba cambiando y se llenaba de coches. Expulsada del margen del río por la empresa que construyó la central hidroeléctrica, no tuvo tiempo de aprender a caminar por esas calles antes de que las ruedas la encontraran. Camina cojeando debido a una deformación que retrasa su crecimiento y la convierte en el blanco de las burlas de sus compañeros de colegio. El Hospital Público Regional de la Transamazónica, el más grande de la región, aún no ha sido capaz de practicarle la cirugía que le permitiría recuperar gran parte de la pierna. Entró en la adolescencia estando en la lista de espera. Lo más probable es que se convierta en adulta mientras sigue en la lista.

La niña con nombre de calle explicaba a todos los que llegaban al velatorio del entierro de su padre: «La policía ha matado a mi padre. La policía ha matado a mi padre.» De repente, la imagen del cuerpo ensangrentado y tiroteado de su padre apareció en la pantalla del móvil de una tía. A continuación se vio un vídeo en el que la policía arrastraba su cuerpo. Los cadáveres suelen ser fotografiados y filmados por «periodistas» que acompañan a la policía o incluso por los propios agentes, y las imágenes se distribuyen en grupos de WhatsApp. Los cuerpos se convierten en cosas cuando las personas se deshumanizan al deshumanizar a otras. Para la niña que tiene nombre de calle, esa «cosa» cubierta de sangre era su padre. Y ella explicaba a todos los que

llegaban: «La policía ha matado a mi padre.»

El hermano de la niña rechazaba la palabra «muerte». Tiene nueve años. Parece haber desarrollado una forma de enfrentarse a una realidad que casi no es más que violencia. No dejaba de repetir: «Me voy a quedar aquí [junto al ataúd] hasta que papá despierte.» Tiene nombre de futbolista y sigue esperando a que su padre despierte. No tiene ningún problema cognitivo, sabe que su padre ya no despertará, pero eso es lo que dice. Se cuenta a sí mismo otra historia. Y puede que ésa sea la mejor opción para quien no tiene ninguna salida y quiere vivir desesperadamente. Es esa historia o: la central hidroeléctrica robó el sustento de mi familia, mi padre fue asesinado por quien debería protegerlo, un borracho rico atropelló a mi abuela y perdió medio pie, mi tía se esconde para evitar ser ejecutada por una facción criminal, otra tía tuvo que huir para evitar ser asesinada por su ex marido, el tío de mi hermana se convirtió en carbón en la cárcel.

Lo miro y sé que sabe todo esto. Pero salva una pequeña parte de sí mismo cuando no mira a ninguna parte, cosa que hace a menudo. Por la noche el niño tiene pesadillas. Muchas. Pesadillas que no quiere contar. Secretos, dice. Despliega después una tristeza que es lejanía.

Tengo que decir algo sobre este niño. A lo largo de mi vida como periodista he visto a muchos niños con ojos de viejo. Ya he escrito sobre ellos. Son niños que conviven todos los días con la muerte, niños que temen morir y que corren el riesgo real de morir en cualquier momento. Niños para los que la muerte es más probable que la vida.

Cuando uno encuentra niños con ojos de viejo sabe que se ha cometido un crimen, porque los niños no pueden tener ojos de viejo. Pero siempre que hablo de ellos me refiero a la mirada: esa mirada de quien ha vivido varias vidas en apenas unos pocos años, la mirada de quien ha visto demasiadas muertes antes de ser capaz de entender lo que es la muerte, la mirada de quien vive con miedo a morir antes de vivir. Lo que vi en el niño con nombre de futbolista es diferente. El niño tiene arrugas bajo los ojos. Nunca había visto a un niño con arrugas.

Es hermano de la niña sólo por parte de padre. De un padre que fue

ejecutado antes de cumplir los treinta. La madre del niño fue asesinada por un cuñado cuando él tenía menos de un año. La familia estaba reunida en el patio delantero cuando apareció el cuñado. Estaba borracho. Y muy enfadado. Los policías militares le habían lanzado gas pimienta en la cara. La madre del niño se reía de otra cosa, pero al oírla reír pensó que se reía de él, de su humillación. La humillación se convirtió en ira, quería que alguien pagara. Y ella era la más débil. Sacó un arma y disparó. La mujer estaba amamantando al niño. La bala impactó en su pecho, casi al lado del niño. No soltó al niño. Protegió a su hijo y murió cuatro días después en el hospital.

El niño es huérfano de padre y madre. Cuando lo conocí, un mes antes de la masacre en la que moriría el tío de su hermana, estaba feliz. Y las pupilas por encima de sus arrugas se habían iluminado de repente. Había una procesión fluvial, y el niño navegaba por el río Xingú por primera vez. No podía creerlo. Había nacido en una ciudad a orillas del río Xingú y nunca había navegado por el Xingú. Había nacido en el río, pero había sido amputado del río.

Desde entonces incluyo esa pregunta en mis entrevistas. Y he descubierto que muchos niños de la periferia de Altamira no conocen el río, que está a sólo a unas docenas de metros del centro comercial de la ciudad. Muchos no salen de la periferia porque usar el transporte público es difícil, porque ningún adulto puede llevarlos a la orilla del río, porque todo es muy miserable. Cuando el transporte público no funciona bien y la tarifa no es asequible, lo que está cerca queda lejos, lo que está cerca se convierte en nunca. El único mundo que conocen estos niños son casas que carecen de todo y calles llenas de socavones que carecen de todo. Y ésa es otra forma de violencia innombrable. Esto es una cárcel, aunque estos niños no hayan cometido ningún delito. Y como no tienen nada, muchos de ellos pasan de esta cárcel a la cárcel oficial. Y mueren antes de los veinte años.

Recuerdo las manifestaciones de 2013, entre las mayores de la historia de Brasil. Empezaron por el aumento de veinte centavos en la tarifa del transporte público. Muchos se burlaron de los veinte centavos. A los muchos que no saben que son pocos les pareció

imposible rebelarse por veinte centavos, para ellos las monedas no valen el gesto de agacharse a recogerlas cuando caen al suelo. Sin embargo, en los Brasiles del niño que lleva el nombre de un futbolista y de la niña que lleva el nombre de una calle de São Paulo, veinte centavos pueden suponer una gran diferencia. Y estos Brasiles son numerosos, aunque los presentadores de televisión no vivan en ellos.

El niño está en cuarto curso. Se le pregunta: «¿Qué es la Amazonia?» No lo sabe. Lo informan, a los nueve años, que vive en un pueblo de la selva amazónica. Nunca ha estado en la selva, del mismo modo en que nunca había estado en el río. Se le pregunta: «¿Cuál es tu país?» Responde con el nombre del barrio donde vive.

No es una respuesta errónea. Es la respuesta más concreta que el niño puede dar. Su barrio es su país. Y su país lo acorrala y determina. Entonces se le muestra un mapa. Y el chico se queda extasiado, casi como cuando estuvo navegando por el río. Ve Brasil y ve la Amazonia, y, de repente, hay un planeta que no es plano.

He perdido la cuenta de los adultos y niños a los que mostré un mapa de Brasil y del mundo por primera vez en su vida. Y les expliqué dónde estábamos en relación con el mundo. Los niños de la periferia de Altamira me recuerdan a los adolescentes que entrevisté en una favela de Río de Janeiro, una favela sin vistas ni *glamour*. Me contaron que nunca habían ido a la playa o que sólo habían ido de pequeños. Adolescentes cariocas que no conocían o ya no recordaban el mar. Si salían de su territorio, la facción rival los asesinaría. Ninguno de ellos tenía aún veinte años. Y sabían que su futuro sería la cárcel o el cementerio. En Altamira habían arrancado a los niños del río y de la selva. El Xingú, el río al que debería pertenecer el niño, es uno de los más fabulosos del mundo, y la Amazonia es la selva con mayor biodiversidad del planeta. Pero el niño nació ya deforestado.

Sólo una minoría de los niños de Altamira vive en hogares que ofrecen cierta comodidad y servicios básicos, niños cuyos padres son *grileiros* o ganaderos o comerciantes o trabajadores estatales o trabajadores federales o profesionales liberales. Estas casas suelen tener mucho vidrio templado Blindex, la marca de Belo Monte impresa en la

arquitectura de la ciudad. El cristal templado se ha convertido en un símbolo de estatus, que hace que la ciudad sea más delirante todavía.

Los hijos de las familias más acomodadas estudian en colegios privados. Viven en casas con vistas al río o, al menos, pasean por la orilla. Algunos van de vacaciones a Disney con sus padres, con escala en Miami. Gran parte de las niñas toman clases de *ballet*. Son los hijos de unos pocos.

Los hijos de muchos están expuestos a una violencia extrema. Si Brasil adolece de una falta crónica de políticas públicas en las periferias de las capitales del sur y del sudeste, es fácil imaginar lo míseros que son los servicios públicos en una ciudad del interior amazónico. Es habitual que los niños lleguen a los niveles avanzados de la escuela primaria sin saber escribir mucho más que su propio nombre.

En el caso de los descendientes de las comunidades de la selva, la ruptura de sus lazos con el río y la selva está en la génesis de su relación con la ciudad. En el caso de los descendientes de los emigrantes, la mayoría de los cuales proceden del nordeste, los lazos rotos son con la tierra que dejaron atrás. Los padres (o abuelos) de estos niños vinieron de algún otro lugar de Brasil, en busca de una vida mejor gracias a un trabajo en uno de los faraónicos proyectos de obras públicas de la región, o bien sus padres (o abuelos) fueron expulsados del río y del bosque por uno de estos faraónicos proyectos de obras públicas. Muy a menudo alguien que vino a trabajar en un proyecto faraónico se convertirá en alguien expulsado por un proyecto faraónico años o décadas después. Éste es el destino de alguien esclavizado, construir su propia *senzala* de esclavos incluso cuando creen estar abriendo un camino hacia la libertad. Entre la carretera Transamazónica, iniciada en la década de 1970, y la hidroeléctrica Belo Monte, proyecto de la década de 2010, miles de vidas quedaron destruidas. Y se condenó a los niños a nacer sin raíces. Les humanes necesitan raíces tanto como los árboles. Sin ellas, mueren jóvenes. Incluso cuando su muerte es por causas naturales, lo cierto es que su muerte no es natural.

En cuanto empiezan a caminar, los niños de la selva, ya sean

indígenas, ribereños o quilombolas, inician su proceso educativo a través de los conocimientos transmitidos por padres y abuelos. Todavía son pequeños y ya saben pescar, cazar y navegar, saben qué plantas pueden comer, son capaces de obtener agua de determinadas plantas, aprenden a hacer lo que necesitan con las manos, los habitan historias que cuentan quiénes son y de dónde vienen. Como las crías de otras especies, también estes humanes aprenden pronto qué es lo más importante para vivir. Como los árboles, son plantados, y sus raíces, sólidamente formadas en la transmisión oral de conocimientos, penetran profundamente en la tierra.

Los niños cuyos padres y abuelos fueron expulsados de la selva, y por tanto de sí mismos, y convertidos así en pobres urbanos, nacen ya desarraigados de todo. Cuando el niño no sabe lo que es la Amazonia y cree que su país es su barrio, explicita la violencia de su desterritorialización. Está perdido, de la forma más profunda en que alguien puede estarlo, porque no sólo lo desterritorializaron de una tierra, sino de su propio cuerpo. Sin norte, pero también sin sur, este y oeste. Son niños sin pasado ni futuro, cuyo presente es violencia. La que viene de fuera, por lo general en forma de bala, y también de dentro. La violencia es la condición misma de un cuerpo que ya nace violado y violentado por no pertenecer. Por eso los niños de Altamira nacen viejos y, como la ciudad, ya en ruinas.

La prensa brasileña calificó de «revuelta» lo ocurrido en la cárcel de Altamira. El problema de la precisión de las palabras. Lo que sucedió no fue una revuelta, sino una masacre. Hubiera sido una revuelta si los presos se hubieran unido para exigir al Estado el cumplimiento de la Constitución, pero lo que pasó en el Centro de Recuperación Regional de Altamira fue que unos presos mataron a otros presos porque el Estado lo permitió, por acción u omisión. Y luego permitió, por acción u omisión, que otros cuatro fueran ejecutados mientras estaban esposados y de camino a otra prisión. La barbarie ya se ha desatado cuando se mantiene encerradas a más de trescientas personas en un espacio que está pensado para albergar a la mitad. La barbarie ya está ahí. Había docenas de reclusos en contenedores. Es fácil imaginar lo

que significa estar encerrado en un contenedor, con otras personas encerradas, en una ciudad que parece hervir. Si esto no es tortura, tenemos que replantearnos qué lo es.

Cuando la abuela de la niña que lleva el nombre de una calle descubrió que su hijo no estaba entre los decapitados sino entre los incinerados, se tomó la noticia como una nueva muerte. No hay forma de reconocer los cuerpos deformados por el fuego. Tendría que esperar al examen de ADN para saber si sus genes estaban mezclados con la masa carbonizada. Los familiares esperaron días a recibir un cuerpo que llorar, mientras la ciudad, una vez más, se olvidaba de ellos. O ni siquiera se había acordado, porque no los reconocía como habitantes del mismo mundo.

Es imposible vivir en un país con un nivel de violencia como el de Brasil —una violencia llevada al extremo en todos los ámbitos con la llegada de Bolsonaro al poder— sin contagiarse y transformarse. Si sesenta y dos personas blancas de clase media hubieran sido decapitadas o carbonizadas o estranguladas, la reacción habría sido infinitamente mayor. La presión para que cambiaran las cosas, y la elocuencia, también. Si hubieran sido decapitados, carbonizados o estrangulados sesenta y dos indígenas, la reacción habría sido mucho menor. Pero gracias a la repercusión internacional, la noticia habría alcanzado gran visibilidad y presión. Pero cuando se decapita, carboniza o estrangula a sesenta y dos personas pertenecientes a una categoría que las reduce a un sustantivo —presos—, la reacción, la presión y las medidas consiguientes son mucho menores y el clamor se apaga mucho más rápido.

Los reclusos son considerados sobras incluso por muchos defensores de los derechos humanos. No en el discurso formal, ni en el pensamiento racional, sino en el modo en que la indignación rara vez lleva a la acción. Brasil no se detiene por esas muertes. Tampoco Altamira.

El fin de semana siguiente a la masacre, circuló por grupos de WhatsApp una carta de una de las facciones que amenazaba con represalias si había fiestas en la ciudad tras la carnicería. No hay forma

de saber si la carta era auténtica, pero puso al descubierto un abismo moral. Cuando los criminales tienen que amenazar a la sociedad para que ésta respete a los muertos y el dolor de sus deudos, algo fundamental se ha perdido. La ciudad tendría que haber cerrado todas sus puertas, bajado cortinas y persianas, colocado una banda negra en señal de luto y haberse unido a los familiares de los presos para exigir dignidad y justicia, como ha ocurrido en otras tragedias brasileñas. No fue así en Altamira. Incluso los que denuncian la deshumanización se deshumanizan con el tiempo. Y lo digo refiriéndome también a mí misma.

Después de la masacre, escribí un artículo sobre los niños de Altamira. La niña que tiene nombre de calle y el niño que tiene nombre de futbolista vistieron sus mejores galas para que les sacasen algunas fotografías, aunque sólo fuesen a salir de espaldas a la cámara para que no se los pudiera identificar. Era un reportaje sobre cabezas cortadas, y los niños llevaban su ropa de los domingos. Para ellos fue un momento raro de felicidad. Después de las fotografías se zambulleron por primera vez en el río de su ciudad. Por primera vez en toda su corta y bárbara vida. Jugaron mucho, como hacen los niños. «El Xingú es mi río favorito», decía una y otra vez la niña. Y repetía: «Éste es el Xingú. Esto es la Amazonia.» Los ojos del niño centelleaban por encima de las arrugas.

El niño y la niña volvieron después al Brasil constructor de ruinas. Él huérfano de madre y padre, ella huérfana de padre, pero aún con madre. Un año y medio después, en diciembre de 2020, en vísperas de Navidad, la madre de la niña fue asesinada por una ex pareja, y la niña también se encontró en un estado de orfandad total. La madre de la niña, la joven que gritaba al comienzo de este capítulo, sin saber si habían quemado o decapitado a su hermano, ya no existe. Nunca se oyeron sus gritos. Ha sido tachada de la fotografía. Quedan los dos niños. Y una abuela con un pie y medio.

2018

la primera generación sin esperanza

No es posible entender la Altamira de este siglo sin comprender el impacto de Belo Monte. Es como si una inmensa nave extraterrestre hubiera aterrizado sobre la selva y sus ruinas, la ciudad, y construido nuevas ruinas, en una dimensión y a una velocidad muy superiores a las de cualquier otra época. En el momento de escribir este libro, a principios de la década de 2020, hay diez años de impactos acumulados. Incluso antes, cuando no era más que un proyecto sobre el papel, la central hidroeléctrica ya animaba a la gente real a escalar el mapa de Brasil, una marcha de desesperados, o de trabajadores autónomos, o de prostitutas, todos en busca de una oportunidad de ganarse la vida. Este desfile de cuerpos inquietos por el hambre o por el recuerdo del hambre son las venas abiertas de Brasil, rebosantes de sangre humana que traspasa fronteras porque nunca llega a casa.

La niña con nombre de calle de São Paulo y el niño que lleva el nombre de un futbolista encarnan la primera generación de niños urbanos apartados del río y de la selva que generó Belo Monte. Cuando se inició del proceso de construcción sus padres eran adolescentes y alcanzaron la mayoría de edad sólo para morir a tiros entre los veinte y los treinta años al estallar la violencia, impulsada en gran medida por la ruptura de los lazos comunitarios y la destrucción de los modos de subsistencia existentes. El impacto de Belo Monte ha borrado a toda una generación de adultos jóvenes, y ha dado lugar al fenómeno de los niños criados por los abuelos, personas que han sufrido varias formas de amputación (algunas literales), pero que siguen vivas. Esta realidad se repite en otras periferias urbanas de Brasil. Una vez más, sin embargo, Altamira expone la cara extrema de esta realidad que es, en el fondo, el suicidio de un país.

Altamira es la ciudad que ha llevado la experiencia de una selva en ruinas a un extremo radical, lo que la convierte en una especie de presagio del colapso climático. Altamira vaticina lo que le sucederá al mundo si los adultos siguen dejando que arda la casa-planeta, como advierte Greta Thunberg, la adolescente sueca que inspiró el mayor movimiento climático de la historia. Para entender a la Generación Greta, conformada en gran parte por adolescentes blancos, hijos de la minoría dominante de la humanidad, la misma humanidad que ha sobrecalentado y se ha comido la Tierra, hay que comprender Altamira.

«Nuestra casa está ardiendo.» Cuando Greta Thunberg lanzó frases como ésta a la cara de mujeres y hombres adultos, estaba dando voz a la mayor inflexión histórica jamás producida por una generación. Por primera vez en la historia de la humanidad, los descendientes se ocupan del mundo que los adultos de la especie han destruido y siguen destruyendo. Se trata de una inversión no sólo en el funcionamiento de nuestra especie, sino en el de cualquier especie. Este cambio corresponde a algo igualmente monumental: la emergencia climática es la mayor amenaza jamás experimentada por les humanes. Cuando escuchamos el grito de Greta y de los millones de jóvenes inspirados por ella, un grito que resuena a través de diferentes lenguas y geografías, ése es el orden de magnitud de lo que estamos presenciando.

En sólo tres meses, Greta se convirtió en una de las personas más influyentes del planeta. Tenía quince años cuando, en agosto de 2018, faltó a clase y se sentó frente al Parlamento sueco: «Hago esto porque a vosotros, los adultos, os importa una mierda nuestro futuro.» ¿Qué sentido tiene asistir a la escuela si no va a haber un mañana? La pregunta, que a muchos debió de parecerles insolente, era justa. Más que justa, expresaba una lucidez que la sociedad no esperaba por parte de niños y adolescentes. Greta no estuvo sola mucho tiempo. Durante semanas el movimiento Fridays For Future convocó huelgas estudiantiles por el clima y sacó a la calle a miles de estudiantes. En marzo de 2019, en la primera manifestación mundial salieron a las calles de todo el planeta un millón y medio de adolescentes, y siguieron

otras. A principios de la década de 2020 había millones de Gretas, de la Amazonia a Australia, de Siberia a Nueva York.

De repente los niños y adolescentes europeos se dieron cuenta de que su mundo estaba gobernado por adultos como Donald Trump (y Recep Erdoğan, Viktor Orbán, Rodrigo Duterte y otros). Para empeorar el escenario global, en 2019 Brasil, un país que alberga el 60 % de la Amazonia, selva estratégica para la regulación del clima, quedó bajo el mando de Jair Bolsonaro, un hombre que tilda al sobrecalentamiento global de «complot comunista».

Si éstos son los adultos que están en la sala de control del mundo en el que vives y vivirás, no hace falta ser muy inteligente para que te entre el pánico. Entonces miras dentro de tu casa, la que tiene paredes, y te das cuenta de que tu padre y tu madre están ocupados con urgencias más mundanas, como pagar las facturas del mes o intentar decidir si el móvil más avanzado es de Huawei, Apple o Samsung.

Los niños y adolescentes de la Generación Greta repararon en lo evidente. Nuestra casa está en llamas y sus padres y gobernantes siguen viviendo como si no pasara nada. Un año después de la primera protesta de Greta Thunberg, con el Amazonas ardiendo, y la región de Altamira como epicentro del incendio, esta imagen se volvió demasiado literal. Cuando la adolescente inició su solitaria protesta porque los adultos le estaban negando su futuro, esos mismos adultos ya habían demostrado ser lo bastante estúpidos como para elegir a los mentirosos que niegan el sobrecalentamiento global en nombre de los intereses de las grandes corporaciones de combustibles fósiles, las empresas mineras y la agroindustria más depredadora. Cuando el planeta necesitaba más políticas públicas y alianzas climáticas globales, Donald Trump se convirtió en el líder de la mayor potencia mundial y Jair Bolsonaro pasó a ser el candidato favorito a la presidencia de Brasil, anunciando, entre otros horrores, su proyecto de transformar en mercancía lo que quedaba de la Amazonia.

Cuando los adolescentes como Greta se dieron cuenta de que los adultos habían abdicado de su papel como tales, asumieron la tarea de cuidar del mundo. «Dado que nuestros líderes se están comportando

como niños, tendremos que arrogarnos la responsabilidad que ellos deberían haber asumido hace tiempo», dijo la adolescente en la Cumbre del Clima celebrada en Polonia en diciembre de 2018. Al mismo tiempo, estos jóvenes líderes climáticos son lo bastante inteligentes para entender que el voluntariado no es suficiente, que hay que ocupar el espacio político y entablar debates con los adultos que tienen el poder de hacer políticas públicas. Ésta fue otra de las novedades de la generación del clima: son niños y adolescentes, pero no ingenuos.

Con cada intervención pública, Greta Thunberg demostró tener la lucidez de la que —por oportunismo más que por incompetencia— han carecido los adultos. Como cuando declaró ante el selecto público multimillonario del Foro Económico de Davos en enero de 2019:

> Algunas personas, algunas empresas, algunas personas con poder de decisión en particular saben exactamente qué valores incalculables se han sacrificado para seguir ganando cantidades inimaginables de dinero. Y creo que muchos de los que hoy estáis aquí pertenecéis a ese grupo de personas.

No sabemos cuáles serán los efectos subjetivos de esta inversión radical de lo que significa ser adulto y lo que significa ser niño. No ha sido una inversión lenta, evolutiva, que se haya desarrollado a lo largo de los siglos o milenios, sino una ruptura brutal. La generación anterior a la de Greta es la más consumista y mimada de los países ricos o de la parte rica de los países pobres. Los que ahora rondan los treinta y los cuarenta años fueron formados para ver el consumo y la gratificación instantánea como algo indispensable. Es probable que muchos especímenes de esta generación se nieguen a convertirse en adultos porque eso significaría aceptar límites. Educados en la lógica capitalista de que libertad significa poder hacer lo que uno quiera, de que uno tiene derecho a darse todos los caprichos y entregarse a todos los placeres, creen que el planeta cabe dentro de su ombligo.

Y entonces, unas adolescentes con coletas les ponen un dedo delante de la cara y les dicen: «¡Madura de una vez!» Estos adolescentes con cara de niño, algunos todavía con granos, que aún no saben andar bien con unas piernas que de repente les han crecido demasiado, condenan

el gran objeto de consumo del siglo XX, el coche, y también el avión. Utilizan la bicicleta y el transporte público. Censuran la industria de los combustibles fósiles y del plástico, y las empresas ponen a sus grupos de presión a difundir mentiras sobre ellos. Desaprueban el consumo de carne, y no sólo la industria cárnica se siente amenazada, sino también una constelación de chefs estrella. Dicen que es mejor no comprar ropa y otros objetos, sino intercambiarlos y reciclarlos, y así cuestionan la industria de la moda. Y lo hacen deprisa, porque también la velocidad ha cambiado.

Lo que está en juego hoy es si la Tierra será muy pronto un planeta simplemente malo o un planeta francamente hostil para la especie humana, así como para muchas otras. Las jóvenes activistas por el clima saben que hay una gran diferencia entre malo y hostil. Pero ¿cómo convencer a los adultos y a quienes toman las decisiones si parecen vivir como si no hubiera un mañana y, por vivir así, quizá no lo haya de verdad? ¿Cómo convencer a quienes agotan los recursos en nombre del disfrute inmediato de que el mañana está a la vuelta de la esquina y será malo para todes, aunque será mucho peor para quienes menos han contribuido a agotar el planeta?

La Generación Greta propone un cambio radical en la experiencia del tiempo y el espacio como respuesta a la emergencia climática. «Quedaos en tierra», dicen a los adultos, al afirmar que el uso de aviones debería quedar restringido a emergencias reales, ya que la aviación es un gran emisor de dióxido de carbono y otros contaminantes. Para dar ejemplo, Greta viajó en velero desde Europa a Estados Unidos para participar en la cumbre de la ONU en 2019.

Es una imagen fuerte. Con sus acciones, en lugar de colonizar América con esta versión contemporánea de las carabelas, estos adolescentes abogan por la descolonización de Europa (y de Estados Unidos) y de las mentes que también se empeñan en devorar el tiempo. No puede haber un salto entre un país y otro. Hay que vivir el viaje y comprender la distancia con el cuerpo. Hay que producir y consumir localmente. Sin venenos ni transgénicos. Lo superfluo ya no es lo necesario, contra lo que la publicidad nos ha metido en la cabeza en las

últimas décadas. No es una elección, señalan. Se acabó el tiempo de elegir entre lo bueno y lo mejor. Es la única opción que tenemos, o la catástrofe será aún mayor.

Greta y su generación han abierto una enorme herida narcisista en el cuerpo de sus padres y madres, hermanos y hermanas mayores. La hostil reacción contra las activistas adolescentes, tanto en la extrema derecha como en la extrema izquierda, ha sido proporcional tanto a los poderosos intereses a los que señalan como a los inmensos cambios de hábitos que exigen. Incluso aquellos que siempre han creído estar de acuerdo con la agenda medioambiental, pensando que bastaba con reciclar la basura para ser una «buena persona», se sienten amenazados.

Los adultos suelen decir a las niñas del clima: «Me dais esperanza.» Y Greta y otras líderes responden: «No quiero vuestra esperanza, no quiero que tengáis esperanza. Quiero que entréis en pánico, quiero que sintáis el miedo que siento yo todos los días.»

No son afirmaciones retóricas. Están bien informadas, y saben que la cuenta atrás ha comenzado. El planeta puede calentarse mucho más de lo que se ha discutido en las cumbres sobre el clima, aumentando tres, cuatro y hasta cinco grados. A menos que las poblaciones mundiales organicen una revuelta para detenerlo. Lo que estamos presenciando con el movimiento inspirado y liderado por Greta es la adaptación humana más vital a la emergencia climática: una generación que prescinde de la esperanza precisamente para ser capaz de superar la parálisis y luchar. Más que una adaptación, es una transmutación. Renunciar a la esperanza, pero no a la alegría de luchar juntes, es el poder de la Generación Greta.

La joven generación de activistas climáticos refleja nuestro momento histórico y anticipa el futuro. Algunos son chicos, claro. Pero basta con echar un vistazo a los movimientos para darse cuenta de que las principales líderes son mujeres. Aunque la cara de muñeca de Greta sea el rostro de esta generación, cada país tiene líderes con un discurso inspirador y una actividad enérgica. Además del protagonismo femenino, cada una de estas mujeres aporta a la lucha importantes particularidades. Greta habla sin tapujos de su condición de Asperger,

no como una enfermedad, discapacidad o carga, sino como una diferencia, a veces hasta un «superpoder». Según ella, la dota de una capacidad de concentración que, «en las circunstancias adecuadas», ha sido determinante en la lucha climática. Anuna de Wever, de Bélgica, se identifica como de «género fluido». Defiende que esta condición le permite ver otros mundos posibles, sin mantenerla cautiva de una «normalidad» impuesta.

Lo que estas líderes aportan a la lucha por la vida en el planeta es la posibilidad de ver las diferencias como una fuerza, una baza positiva frente a los retos que plantea la emergencia climática. En este mundo de muros, alambres de espino y fronteras armadas, la mayor insubordinación del mensaje de esta generación es su llamamiento a que seamos capaces de construir una comunidad global y a que luchemos por nuestra casa común. En esta lucha, la Amazonia es uno de los centros del mundo.

68

la esperanza está sobrevalorada

La esperanza se ha convertido en algo importante para mí desde que empecé a seguir los acontecimientos de Belo Monte. Ver cómo Belo Monte destrozaba ríos, selva y personas en nombre del Estado me obligó a plantearme en profundidad ciertas cuestiones. Entre ellas, renunciar a la esperanza, una postura impopular que a menudo se malinterpreta y que siempre me causa problemas. No, no tengo ninguna esperanza. Y no, no soy infeliz ni feliz. Tampoco soy pesimista ni optimista. Estas polarizaciones me importan poco. Mi mundo interior no se mueve entre estas dicotomías, ni tampoco el exterior.

En mayo de 2019 di una conferencia en la Universidad de Harvard sobre la Amazonia y la creación de futuros, y en ella afirmé que tanto la esperanza como la desesperanza son un lujo que no nos podemos permitir. Con nuestro planeta sobrecalentándose, no hay tiempo para lamentaciones ni para la melancolía. Tenemos que movernos, incluso sin esperanza. Al terminar, un gran empresario brasileño pronunció un apasionado discurso en defensa de la esperanza que parte del público aplaudió con entusiasmo. La esperanza, y no la destrucción acelerada de la Amazonia o la emergencia climática global, fue el tema del debate posterior. Algunos entendieron que yo era una especie de enemiga de la esperanza y, por lo tanto, una enemiga del futuro (del suyo). Me preocupa que pueda ocurrir lo mismo con este libro.

En mi primera (y hasta ahora única) novela, en un momento dado una de las protagonistas mata a un gato. Nunca lo habría imaginado, pero el caso es que la muerte del gato se convirtió en un problema para mucha gente. También me sorprendió cómo algunos lectores obviaron la cuestión que realmente era la central: los tabúes que se habían roto en una relación madre-hija, una relación considerada sagrada por la

sensibilidad de múltiples épocas, incluida la nuestra. Me preocupa que la esperanza se convierta en el gato de este libro y en una excusa para no afrontar la destrucción de la Amazonia, que se dirige hacia un punto de no retorno, o bien la crisis climática actualmente en curso. Pero no tengo otro remedio que arriesgarme.

La esperanza tiene una larga historia —y espero que algún día alguien la escriba—, desde la religión a la filosofía, del marketing político al mundo de los bienes capitalistas. En un planeta cuyo suelo es cada vez más inestable, en el que los Estados nación se derrumban, la esperanza ha sustituido cada vez más a la felicidad como mercancía. ¿Os acordáis de que hasta hace poco todo el mundo estaba obligado a ser feliz? ¿Y de que cualquiera que afirmara no serlo o bien tenía un alma deformada o sufría una depresión crónica?

La noción de felicidad como mercancía ya ha sido diseccionada por diferentes campos del saber y a través de nuestra propia experiencia cotidiana. Convertida en producto por el capitalismo, donde es un bien de consumo cuyo suministro se garantiza supuestamente a través de más consumo, la felicidad ya no tiene el mismo valor de mercado, aunque siga llenando de vez en cuando las estanterías de los libros de autoayuda. Ahora la esperanza está ocupando su lugar, convertida también en mercancía, puesto que estamos en un momento en que se vislumbra un futuro sombrío en un planeta peor.

Mi investigación personal sobre la esperanza comenzó en 2015. Volveré sobre ella más adelante. En la última parte de mi charla en Harvard, hablé de lo que considero uno de los acontecimientos más fascinantes de finales de la década de 2010: la aparición de la primera generación sin esperanza de la historia. Fascinante, porque deja sin fundamento a los dogmáticos de la esperanza al ser también la primera generación que se sacude la parálisis de su época. Al salir de esta parálisis, la nueva generación sufre el fastidio de tener que oír a sus padres y madres que su movimiento les da esperanza. El *impasse* en torno a la esperanza arroja luz sobre el *impasse* entre la generación que llevó el consumo del planeta al paroxismo —la de sus padres—, y la que vivirá en este planeta esquilmado.

Tras el susto inicial ante las palabras de Greta Thunberg —«No *quiero* que tengáis *esperanza*, *quiero* que entréis en *pánico*»—, los adultos suelen «no darle importancia por la temprana edad» de la activista. «Ya madurará», oigo con frecuencia. (Y tal vez acabe acomodando el trasero junto al de ellos, apoltronándose sobre mullidas almohadas de esperanza mientras la casa arde, ¿quién sabe?) Incluso los científicos y los activistas del clima, que conocen la realidad de la emergencia climática y comprueban las cifras de la catástrofe durante el desayuno con la misma obsesión que los inversores analizan las cotizaciones bursátiles, reparan en la dificultad del asunto. Temen que, si no hay esperanza, la gente se paralice y no reaccione ni presione a los gobernantes para que adopten políticas públicas de lucha contra el sobrecalentamiento global. También temen que, sin esperanza, la gente no haga el esfuerzo de transformarse y transmutarse ante los cambios (a peor) que ya afectan a nuestra vida cotidiana.

En su último libro, *The New Climate War: The Fight to Take Back Our Planet*, el científico estadounidense Michael Mann escribe sobre la nueva estrategia empleada por la industria de los combustibles fósiles y otros malvados del clima. Dado que el negacionismo se hizo insostenible después de que un virus pusiera de rodillas a la población mundial, las empresas han empezado a centrar su discurso en culpar al individuo. Las catástrofes climáticas y las pandemias, que cada vez serán más frecuentes, se presentan como una consecuencia de la suma de los hábitos individuales, lo que está muy lejos de ser verdad. Si los hábitos tienen que cambiar, también es un hecho probado que estas corporaciones son las principales responsables de la corrosión del planeta.

Mann menciona otra de las estrategias de los mercaderes del mal, que consiste en utilizar bots para difundir el «doomismo» climático en las redes sociales. El doomismo es una especie de nihilismo climático, que lo ve todo como una causa perdida, colocando a la especie humana sin posibilidad de salvación y al planeta en un camino de destrucción irreversible. Este comportamiento, que según Mann fomentan las corporaciones que quieren seguir lucrándose, conduce a la inacción en

un momento en el que es urgente actuar.

Me atrevo a discrepar. Creo que la esperanza entraña también un riesgo. La vida no será más fácil en los próximos años y décadas. Necesitamos generaciones fuertes. Tenemos que volvernos mejores de lo que somos y hacer cosas que no sabemos hacer, porque lo que sabemos ya no es suficiente. En este contexto, si la esperanza es un requisito previo para la acción, puede que en algún momento no esté disponible, ni siquiera para los seguidores de religiones fundadas sobre ella. ¿Qué quedaría entonces? ¿El suicidio colectivo? En todos estos años en los que he escuchado a personas muy diversas y he observado mundos diferentes, he aprendido que nunca funciona eludir las contradicciones. Tenemos que encararlas y avanzar con ellas. Por eso me atrevo a cuestionar el dogma de la esperanza o, en el lenguaje del capitalismo, a cuestionar la esperanza como activo político.

Al tratar de descifrar el momento tan extremo que vivimos, he observado un profundo cambio de mentalidad, en sintonía con los cambios que se están produciendo en el clima y en la morfología del planeta. Mi hipótesis es que, si no fuera por este cambio en la forma de pensar, los adolescentes de la generación de Greta no podrían hacer lo que hacen. No creo que tengan problemas con la esperanza, ni que la esperanza esté en su horizonte inmediato de preocupaciones. Simplemente no es importante en la vida de estos adolescentes como lo es en la de sus padres. La esperanza aparece en sus conversaciones porque los adultos la mencionan.

Al decir que no tienen esperanza y no quieren dar esperanza a nadie, mucho menos a quienes son en gran medida responsables del legado de un planeta agotado, los adolescentes demuestran una aguda intuición. Rechazan el discurso hegemónico y la idea de un discurso hegemónico. Europa, de donde provienen Greta y la mayoría de las líderes estudiantiles por el clima, es el lugar que ha desarrollado un discurso no sólo sobre lo que es la propia Europa, sino sobre lo que son todos los demás lugares, un discurso sobre la humanidad y también sobre la civilización y la barbarie. La esperanza forma parte de este paquete de la «tradición occidental». Al rechazar la idea fácil de la esperanza, estos

adolescentes intuyen —o concluyen— que, si quieren enfrentarse a la vida en el planeta que vendrá, tendrán que rechazar esta forma de pensar, o no tendrán ninguna oportunidad.

También se niegan a ser consumidos por adultos asustados, siempre ávidos de cuerpos jóvenes, mientras empiezan a temer a la muerte como toda generación que envejece. Una característica de la actual generación de adultos es que han sido fuertemente influenciados por Estados Unidos y su esperanza exportable, empaquetada primero por Hollywood y luego por Silicon Valley. Si los jóvenes activistas se dejan transformar en fuentes de esperanza, se convertirán de inmediato en baratijas en tiempos de oscuridad, miniaturas que se compran en las tiendas para colocar junto a los pingüinos de la nevera. Greta quedaría entonces reducida a una carita redonda de porcelana; y no se le reconocería el poder que efectivamente ejerce.

Negarse a ser objeto de esperanza significa oponerse a ser consumida por el engranaje que ya se tragó a rebeldes mucho más viejos y experimentados y masticó insurrecciones para luego escupirlas. De alguna manera, estos jóvenes por el clima también parecen intuir que hay que lograr que los adultos abandonen la muleta de la esperanza, porque ésta permite que sigan en un estado de sopor en su sofá metafórico mientras el planeta-casa arde.

Me imagino lo aterrador que debe de ser tener como padres a mi generación y a la generación inmediatamente posterior a la mía, que aún me parece más aletargada por estar más mimada por el supuesto «derecho» a consumir. Estos niños y adolescentes ven cómo arde la casa, se queman con el calor del fuego. Y mientras tanto sus padres se ocupan de otras cosas. Entonces toman conciencia de que, si no hacen algo, están jodidos, porque son ellos los que van a vivir en un planeta mucho peor. Al mismo tiempo, estos adultos son los que tienen el poder y (no) toman las decisiones necesarias. Cuando se los confronta con la realidad, estos «mayores» o bien responden con represión, sintiéndose atacados en la autoridad que les confiere su edad, o bien exigen esperanza. Es, cuando menos, exasperante.

La necesidad de esperanza de los adultos se ve desmentida por la

realidad. El discurso general es que sin esperanza la gente no luchará contra el sobrecalentamiento global. Y la realidad muestra que quienes están cambiando el paradigma de la lucha climática, un hecho reconocido por los científicos y activistas por el clima más veteranos, afirman no tener esperanza, o que tenerla no es lo más importante. Los que luchan contra el aletargamiento de la especie son adolescentes que quieren que los adultos entren en pánico y se despierten.

En lugar de rechazar lo que estos jóvenes dicen, los adultos deberían escuchar con atención. Estamos siendo testigos de una nueva forma de pensamiento, una transmutación debida a la nueva realidad del planeta, que también está cambiando el lenguaje. En mayo de 2019, el periódico británico *The Guardian* anunció que introduciría cambios en su manual de estilo para dar mayor precisión al lenguaje usado en su cobertura del tema: en lugar de «*climate change*» («cambio climático») prefiere expresiones como «*climate emergency*» («emergencia climática»), «*climate crisis*» («crisis climática») o «*climate breakdown*» («colapso climático»); en vez de «*global warming*» («calentamiento global»), prefiere «*global heating*» (expresión que no tiene un equivalente en nuestra lengua y que he traducido como «sobrecalentamiento global»). La presión para efectuar cambios en el lenguaje se debió, en parte, a la generación de Greta Thunberg. Yo también adopto estas palabras en este libro y en todos mis artículos por considerarlas más precisas.

El movimiento y la esperanza, como cada día demuestran los (extremadamente) jóvenes activistas del clima, no están relacionados. Es posible actuar sin esperanza. No obstante, como me dijo Anuna de Wever, podemos actuar con la alegría de estar juntes, de hacer juntes, de luchar juntes. Sus palabras aluden a algo más urgente: la necesidad de tejer lo «común», la de hacer comunidad. No familia, clan o nación, sino comunidad. Comunidad es también lo que la nueva generación de activistas climáticos está creando en el mundo, con cada huelga estudiantil por el clima o con cada acción en internet durante la pandemia de coronavirus. Borran las fronteras y derriban los muros en nombre de un común: la lucha por la justicia climática, la batalla

contra los amos del planeta que lo están esquilmando, el enfrentamiento a la lógica capitalista de los mercaderes que se tragan mundos.

Aunque muches no se dan cuenta de la grandeza de lo que ven, estamos presenciando cómo la especie se reinventa para vivir en un entorno hostil. La lucha del presente puede resumirse como una lucha entre los que tejen lo común y los que destrozan la posibilidad de lo común, como los nuevos viejos fascistas.

No es casualidad que los populistas de extrema derecha nieguen el sobrecalentamiento del planeta. Saben que las personas pueden unirse a través de la lucha climática para tejer lo común. Hoy tiemblan de miedo ante las niñas que los señalan con el dedo, por lo que tratan de convertirlas en objetos de consumo. Cuando fracasan, inventan conspiraciones para descalificarlas. O sacan a relucir la simpática exigencia de esperanza como reclamo para el rebaño.

Estaba dándole vueltas a este tema cuando leí un texto del filósofo Peter Pál Pelbart sobre lo «común»:

> Puede que el desafío consista en abandonar la dialéctica de lo Mismo y lo Otro, de la Identidad y la Alteridad, y rescatar la lógica de la Multiplicidad. Ya no se trata, sólo, de mi derecho a ser diferente del Otro o del derecho del Otro a ser diferente de mí, preservando una oposición entre nosotros; tampoco se trata de una relación de coexistencia pacífica entre nosotros, donde cada uno está atado a su identidad como un perro a un poste, y, por lo tanto, atrincherado en ella. Se trata de algo más radical en estos encuentros, de embarcarse y asumir también rasgos del Otro, y con ello a veces incluso diferenciarse de uno mismo, desprenderse de uno mismo, despegarse de la propia identidad y construir desplazamientos inéditos.

Este pasaje evoca mi búsqueda por desblanquearme, un movimiento sólo posible asumiendo los rasgos del otre y diferenciándome así de mí misma, manteniéndome por elección en el interminable camino de la desidentidad y la desidentificación.

Siempre a la deriva. También evoca esta nueva generación de activistas por el clima, que no es nueva y joven solamente porque haya nacido en el curso de este siglo, sino porque reivindica lo nuevo. Y

porque, más que reivindicar lo nuevo, «es» lo nuevo.

También señala lo necesario que es dejar de ser ese perro atado al poste del que habla el filósofo para arriesgarse a asumir otras identidades posibles en un mundo donde lo imposible nos respira en la nuca. Recuerda lo necesario que es retraerse de uno mismo para experimentar otra forma de ser y de estar juntes. Empezando por entender que el andamiaje de experiencias de cada persona no puede explicar el mundo. Por eso también necesito a otre, para que me enseñe a ver; y al ver con otra experiencia de ser, asumo algunos de sus rasgos sin miedo a perder los míos. Y me convierto en un ser translingüe.

En ese mismo texto, Pelbart se refiere a «Contrapunto», un homenaje a Edward Said escrito por el poeta palestino Mahmoud Darwish:

> La mejor respuesta sigue estando en el poema de Darwish, que pone en boca de Said. «Si muero antes que tú, te dejo como legado lo imposible.» Y Darwish pregunta: «¿Está lejos lo imposible?» Y la voz de Said responde: «A una generación de distancia.» Es casi Kafka: «Hay mucha esperanza, una esperanza infinita, pero no para nosotros.»

Creo que lo imposible es la condición a la que se enfrenta esta generación ahora mismo. Pienso que mientras nos enfrentamos a lo imposible, debemos crear una nueva experiencia de ser persona, hacer algo que nunca hemos hecho, arriesgarnos a ser lo que no conocemos.

Como he dicho, la cuestión de la esperanza se me ocurrió mientras seguía la construcción de Belo Monte y la destrucción del río Xingú. Una cosa, la construcción, que dio lugar a la otra, la destrucción. Sólo cuando fueron testigos de cómo Belo Monte represaba el río, con sus garras de acero y hormigón, las personas que lucharon contra la muerte en el pasado y vieron cómo sus compañeros caían acribillados a balazos en las luchas por la selva sintieron que habían llegado al fin de la historia. Belo Monte se erigió violando todas las leyes de Brasil y violando también los cuerpos de los más débiles, bajo una administración dirigida por el partido que estas personas habían ayudado a fundar. Sus casas fueron destruidas e incendiadas, incendiaron la selva, los animales morían ahogados entre convulsiones.

El mundo amazónico se estaba transformando.

Lo que vimos y vivimos durante aquellos años fue un exceso de lucidez. Una inmersión, casi un ahogamiento, en la más profunda oscuridad de los acuerdos de poder y de las estructuras de sumisión, de la política para controlar los cuerpos, todos los cuerpos, los cuerpos del río, de los árboles, de los animales y de los seres humanos.

Pero la historia no termina mientras tengamos memoria. Y por eso yo, como otres, me he dedicado a la memoria. Allí me di cuenta de que me había convertido en otra yo, junto con otres que también se convirtieron en mí y en otres. Me descubrí como un yo sin esperanza. Y descubrí que no estaba triste, ni desesperada. Estos contrastes ya no encontraban resonancia en mí. La esperanza ya no suponía ningún problema porque ya no la sentía, porque ya no la echaba de menos. La esperanza me resultaba del todo indiferente.

Lo que me fascinaba entonces, y sigue fascinándome hoy, era la alegría de estar juntes, incluso en la catástrofe. Un «fenómeno» que primero vi y luego experimenté al lado de personas ribereñas expulsadas por Belo Monte, refugiadas dentro de su propio país. La alegría como acto de insurrección, como un dedo metido en el ojo del huracán, en el ojo del opresor. Permítanme decir, antes de que se me vuelva a malinterpretar, que no sustituí la esperanza por la alegría. Me convertí en otre ser/estar en el mundo. Un ser que ríe, aunque sea por insolencia, y que es capaz de luchar, aunque sepa que va a perder. La vida feroz se apoderó de mí. Transmuté. Y me trastorné.

En 2015 escribí una columna sobre la esperanza para *El País*. Ese momento parece hoy un pasado lejano y lo que era malo ahora es algo mucho peor, como se anunciaba. En el Brasil de 2015, la gente temía que el año no acabara nunca, y yo creí que podía ayudar contando lo que había comprendido y aprendido. Escribí lo siguiente:

> Tal vez haya llegado el momento de superar la esperanza. Autorizarse a la desesperanza o al menos no linchar a quien a ella se autoriza. Quiero afirmar aquí que, para hacerle frente al desafío de construir un proyecto político para el país, la esperanza no es tan importante. Creo, de hecho, que está sobrevalorada. Tal vez haya llegado el momento de entender que, ante tal

> coyuntura, es necesario hacer lo mucho más difícil: crear/luchar incluso sin esperanza. Lo que va a coser los trazos de Brasil no es la esperanza, sino nuestra capacidad de hacer frente a los conflictos, incluso cuando sabemos que vamos a perder. O luchar incluso cuando ya se ha perdido. Hacer sin creer. El hacer como un imperativo ético.

Como mostraron los años siguientes, la mayoría de la población brasileña —de derechas, pero también de izquierdas—, prefirió no abordar los conflictos y las contradicciones, sino escupir odio y falsedades. El resultado fue la elección de Jair Messias Bolsonaro. Permítanme que repita las memorables palabras del antropólogo Eduardo Viveiros de Castro: «Los indios son especialistas en el fin del mundo, ya que su mundo se acabó en 1500.» Y que señale que su provocadora afirmación se refería al hecho de que, tal vez, si están dispuestos, los indios podrían enseñarnos a vivir después del fin del mundo representado por la emergencia climática.

Otras formas de vida son también otras formas de pensamiento. Al sumergirme en este río de lógicas divergentes pude comprender que la catástrofe no es el fin, sino el medio y los medios. Lo comprendí con mi cuerpo —lo que marca la diferencia— al convivir con personas que habían vivido varias catástrofes, personas para las que el mundo se había transformado varias veces y para las que la vida se retejía a través de la resistencia. Pero una resistencia con una dimensión diferente a la que conocemos a partir de la experiencia occidental blanca. Resistencia que no implica una pesada carga o la cruz, ni una resignación martirizada, ni la resistencia a través de la venganza o la espada. La risa insolente formaba parte de esta resistencia, que Viveiros de Castro llama «rexistencia»: «Los pueblos indígenas no pueden no resistir so pena de no existir como tal. Su existir es inmanentemente un resistir, que yo condenso en el neologismo “rexistir”.»

En el Xingú, donde el Estado y el consorcio Norte Energia s. a. construyeron ruinas de grandes dimensiones, vi —y viví con— personas que existían porque resistían; y resistían para existir. Rexistían. Lo que me sorprendió, al escuchar a los chicos y las chicas de la huelga estudiantil por el clima, fue que esta juventud europea, en su mayoría

blanca y de clase media, se había aproximado a la cosmovisión de los pueblos-selva sin haberlos conocido nunca. ¿Por qué caminos invisibles se encontraron sus pensamientos? ¿Cómo entablaron ese diálogo que tuvo lugar sin que nunca se produjera?

Tal vez, pero sólo tal vez, porque todavía estoy investigando, sea la catástrofe en medio de las vidas, la catástrofe que no se vive como el fin de la historia. La historia de los pueblos-selva, que ya vivieron la catástrofe y se enfrentan a la amenaza de tener que volver a vivirla, la historia de los adolescentes que saben que tendrán que vivir en un planeta poscatástrofe o a medio camino de la catástrofe. Esta percepción del mundo, la de la vida a medio camino de la catástrofe, altera todo el cuerpo, así como la forma en que este cuerpo se sitúa en el mundo. Se trata de un cuerpo en estado de transmutación.

Como afirmé al comienzo de estas páginas, Donald Trump y después Jair Bolsonaro encarnan la disputa en torno a las historias del pasado. Del Brexit al trumpismo, y del trumpismo al bolsonarismo, nuestro debate actual ha abandonado el horizonte del futuro para dedicarse a pasados que nunca existieron. Caricaturas, como Trump y Bolsonaro, consiguen tanto apoyo (no sólo) porque nunca ha sido tan difícil imaginar un futuro en el que podamos vivir: por primera vez, el mañana se anuncia como catástrofe. No una catástrofe potencial, como en la época de la Guerra Fría, con la bomba atómica amenazando siempre con la destrucción, sino una catástrofe difícil de evitar.

La sensación de que «no hay futuro» tiene como efecto subjetivo la invención de pasados a los que podríamos volver. Los británicos que votaron a favor del Brexit creyeron que podrían retornar a la época dorada de una Gran Bretaña poderosa y anglosajona. Los blancos pobres de América Central juraron que Trump podría devolverles un país en el que los negros y morenos, los inmigrantes, los judíos, las mujeres y la comunidad LGBTQIA+ eran subalternos. Un país en el que, como esos subalternos, cada «cosa» estuviera en su sitio y en el que todos pudieran vivir con la certeza de saber adónde pertenecía cada cosa. Los votantes de Bolsonaro negaban, o justificaban, las torturas y asesinatos perpetrados por agentes del Estado durante la dictadura,

porque preferían tener la ilusión de vivir en un país donde había «orden» y «seguridad», donde un hombre era un hombre y una mujer era una mujer, donde los hombres follaban con mujeres y las mujeres con hombres.

Todes querían desesperadamente volver a vivir en un país que nunca existió. Esos pasados inmunes a inmensos conflictos y enormes violencias, dibujados con la pluma de la creencia voluntaria, nunca existieron, pero ¿quién puede decir lo que ha existido? El populismo neofascista disputa el pasado como estrategia para ocupar el poder mientras trabaja sistemáticamente para destruir la memoria, aunque para eso tenga que destruir los cuerpos que la producen y la albergan.

Los neofascistas que alcanzaron el poder en la década de 2010 recibieron el apoyo de seguidores que se comportan en política como creyentes religiosos, incluso siendo ateos. Este fenómeno se debe a que, por primera vez en la historia de la humanidad, el futuro es en gran parte un hecho. Sabemos que viviremos en un planeta mucho peor. Lo que se discute, repito una vez más, es si las condiciones de vida en la Tierra serán malas u hostiles. Lo que también se discute es cómo nos enfrentaremos a eso. Los que niegan la realidad, sin embargo, falsifican un pasado para utilizarlo como sustituto de un futuro que no pueden afrontar. La negación, en general, es desesperada. Y la desesperación es un gran impulsor del odio.

Pero ¿qué es el futuro a fin de cuentas? El futuro también tiene que desinventarse como concepto y volver a ser imaginado. O el futuro necesita desprenderse de las interpretaciones hegemónicas y abrirse a otras formas potenciales de ser concebido. Quizá ni siquiera se llame «futuro», sino otra cosa. Tal vez ni siquiera sea algo que pertenezca al mañana, al menos no en términos lineales, en una línea temporal continua. Propongo que dejemos de aferrarnos a los modos de pensar europeos y a las estructuras lógicas ideadas por los inventores de la civilización que nos ha llevado a este punto extremo. Las experiencias de personas venidas de otros territorios cosmopolitas están tejiendo este futuro no inventado desde el futuro. Entre tantas malas noticias, hay una excelente: la joven generación de suecas se está cruzando por

el camino con los indígenas.

1937

autoexterminio como gesto

Pero ¿qué ocurre con la generación de adolescentes deforestados que han sido arrojados al pasado antes de convertirse en futuro? ¿Qué ocurre cuando se convierten en los restos de un proceso sistemático de destrucción? La periferia de Altamira está poblada de personas expulsadas de la selva. Expulsadas por Belo Monte, expulsadas por otros proyectos de obras públicas. Hay organizaciones que luchan para que los pueblos-selva permanezcan en la selva, porque ésa es nuestra mejor opción para que la Amazonia siga en pie. Pero hay pocas que luchen por los que ya se han convertido en pobres urbanos, unas personas que son tratadas como despojos de la guerra, a quienes se considera perdidas, más allá de cualquier salvación. Ellas también son ruinas.

Las élites brasileñas se han acostumbrado a la lógica de que para que ellas conserven sus privilegios otros tendrán que perder sus cuerpos. Esta lógica infecta a toda la sociedad, incluidas sus víctimas. En países como Brasil, la idea de progreso está relacionada con el acceso a los privilegios. Y se trata de un progreso individual, ya que la propia idea de comunidad se ha venido abajo. Incluso los subyugados aspiran a estar «por encima» social y racialmente, una aspiración que pesa cada vez más que el deseo de emancipación. Es la hegemonía del pobre sobre el miserable, la hegemonía de la clase media sobre la baja, del negro de piel más clara sobre el negro más oscuro.

El encuentro del capitalismo con la esclavitud deformó el pensamiento. No es casualidad que el intelectual que mejor definió este mecanismo fuera negro y estadounidense. En 1935 el pensador W. E. B. Du Bois, una de las mentes más brillantes del siglo XX, introdujo el concepto de «salario psicológico» para explicar uno de los principales

propósitos del racismo: proporcionar a los blancos jodidos la sensación de superioridad al saber que hay personas, en este caso los negros, que están peor que ellos.

Casi un siglo más tarde, este mismo concepto —ampliado para incluir a las mujeres y a las personas LGBTQIA+— puede utilizarse para explicar el fenómeno de la elección de Trump, Bolsonaro y otros déspotas similares. Para que el salario psicológico sea efectivo, hay que seguir subyugando a otre, especialmente en un momento en que los subyugados habituales han empezado a protestar con mayor vehemencia.

Bolsonaro gobierna a base de ataques racistas, homófobos y misóginos, e inventando *fake news* para reforzar el valor de este salario psicológico. Ésta es la mejor explicación de por qué, incluso algunas personas empobrecidas, siguieron apoyando a Bolsonaro durante la pandemia de 2020 y 2021, aun viendo a sus familiares morir de coronavirus mientras esperaban una cama en un hospital colapsado. Tan dependientes eran del salario psicológico que abrazaron lo que los estaba destruyendo. Las subjetividades no son consecuencias indirectas. Al contrario: mueven el mundo.

Viviendo en las ruinas, entre ruinas, y arruinándome yo también, comprendí que nada cambia, ni siquiera la selva tiene posibilidades de seguir existiendo mientras las personas —todas las personas y no sólo las personas humanas— sean tratadas como restos. Por eso es tan importante tratar a quienes son empujados a las periferias de las ciudades amazónicas como deforestades, en lugar de aplicarles el término genérico de «pobre». No se trata de una mera figura retórica, sino de un cambio radical de perspectiva y concepto que altera la forma de entender el mundo y de decidir cómo afrontar el colapso climático.

El término genérico «pobre» borra los orígenes de la persona, así como el proceso que la ha llevado a esa condición. En cambio, «deforestade» procede de un lugar, la selva, y ha sufrido un proceso de desarraigo de su suelo, el suelo de la tierra y el agua, el suelo de la cultura, de los vínculos y los afectos. No podemos reducir la reforestación a los árboles, sino que debemos ampliarla a los seres

humanos, porque la selva es un todo integral de intercambios orgánicos y de relaciones diversas entre diferentes especies de personas, tanto humanas como no humanas. Hay que devolver las raíces a los niños de todas las Altamiras. A estos niños que nacieron «aforestados», hay que forestarlos.

Como Altamira es precursora y vanguardia, nos muestra lo que ocurre cuando una generación es desarraigada de repente. El impacto de Belo Monte en la región del Medio Xingú ha sido como un episodio de colapso climático agudo que ha alterado todo un ecosistema en pocos años. En enero de 2020, casi diez años después del inicio de la construcción de la presa, se hizo evidente que algo raro y terrible les estaba pasando a los adolescentes, que eran niños cuando la ciudad inició su proceso de transformación. Altamira sufrió una epidemia de suicidios. A veces se producían varios intentos en la misma semana e incluso en el mismo día. Una parte de estos adolescentes había iniciado un proceso de autoaniquilación.

A finales de abril de ese año se habían suicidado quince personas en sólo cuatro meses. Nueve de ellas eran niños y adolescentes de edades comprendidas entre once y diecinueve años. Esto significaba que el número de suicidios en los primeros cuatro meses de 2020 era igual al total de suicidios en todo 2019. En una ciudad cuya población se estimaba entonces en 115.000 habitantes, quince suicidios en cuatro meses situaban el número de muertes autoinfligidas en Altamira casi tres veces por encima de la media anual de Brasil. Aunque una ciudad no puede compararse con un país, esta información sirve para dar una idea de la dimensión de lo que estaba ocurriendo en Altamira. La comunidad se preguntaba: ¿por qué? ¿Por qué aquí? ¿Y por qué ahora?

En todo el mundo, el suicidio es actualmente la segunda causa de muerte entre los jóvenes, sólo superada por los accidentes de tráfico. En Brasil, las tasas de suicidio entre jóvenes de quince a veintinueve años aumentaron un 8,3 % entre los años 2011 y 2018. Pero, aunque la tendencia era mundial, y Brasil ofrecía uno de los ejemplos más evidentes de ello, las pruebas indicaban que Altamira había vuelto a superar las estadísticas.

En el pasado, la prensa no publicaba nada sobre los casos de suicidio para para no inducir a otras personas a cometer el mismo acto extremo. Sin embargo, el acceso generalizado a internet ha dejado obsoleta esta clase de cautela preventiva: la gente publica cartas de despedida en las redes sociales, mientras que en la internet profunda circulan manuales de suicidio, así como fotos y vídeos de niños y adolescentes automutilándose o muriendo por suicidio. También hay grupos transnacionales que ayudan a los adolescentes a quitarse la vida.

Escribí mi primer reportaje sobre el suicidio en 2007. Conté la historia de un adolescente de Río Grande del Sur que se había suicidado con la ayuda de internautas de otros países en un sitio web. Utilizó el método conocido con el macabro nombre de «barbecue»: se quema carbón en un espacio reducido y cerrado, como para preparar una parrillada; el humo no tarda en espesarse, consumiendo el oxígeno y asfixiándote. El chico brasileño acabó prendiéndose fuego en el cuarto de baño del piso de su familia, donde se encontró su cuerpo calcinado. Todo el episodio fue seguido, e instigado, en tiempo real, por personas de distintas partes del mundo, que aún hoy siguen impunes. La Policía Federal brasileña recibió el aviso de un agente de Canadá, que a su vez había sido avisado por una joven canadiense que vio cómo se desarrollaban estas escenas de horror en internet. Se trataba de un delito transnacional de incitación al suicidio. Ésta fue la única razón por la que me permití, y me permitieron, informar sobre el tema.

Escribir ese reportaje —titulado «Suicídio.com»— fue un proceso personal muy doloroso, que me dejó profundas marcas que aún llevo conmigo. Cuando en 2020 se multiplicaron los suicidios de adolescentes en Altamira, tardé meses en convencerme de escribir un artículo sobre ello, y sólo lo hice porque me sentía éticamente obligada. Me había comprometido a ver el mundo desde Altamira y estaba siendo testigo de algo muy grave. Tenía el deber de contarlo.

La historia sobre Altamira se publicó en un contexto totalmente nuevo. En 2020 el suicidio había dejado de ser un tema tabú sobre el que no se podía hablar. Tres años antes, en 2017, el aumento de suicidios de adolescentes en todo el mundo se había atribuido al juego

de la ballena azul. Las series de televisión como *Por 13 razones* ayudaron a romper el silencio. Hablar del suicidio pasó a ser una medida de salud pública.

En Altamira, algunos de los adolescentes que se suicidaron dejaron una carta de despedida en Facebook o enviaron mensajes de WhatsApp a familiares y amigos. Se consideró que estos mensajes habían propagado la epidemia entre los jóvenes cuyos principales medios de comunicación son las redes sociales y la aplicación WhatsApp. La mayoría de los adolescentes se ahorcaron, pero al menos tres de ellos se arrojaron desde torres de la ciudad, exhibiendo de este modo su acto fuera del secreto de sus casas y convirtiéndolo en un espectáculo público. Sus funerales se convirtieron en ocasiones en las que otras familias pedían ayuda, rompiendo las barreras que suelen rodear a este tipo de muertes.

Cada suicidio es un acto individual y debe analizarse en su singularidad. Al mismo tiempo, una cadena de suicidios sólo puede entenderse dentro de su contexto socioambiental. La principal hipótesis apuntada por los profesionales de la salud y los representantes de los grupos que se movilizaron para hacer frente a la tragedia de Altamira fue que los suicidios eran el resultado de la desestructuración social provocada por Belo Monte. Los jóvenes que se quitaron la vida habían pasado de la niñez a la adolescencia durante el violento proceso de construcción de la central hidroeléctrica, cuando la ciudad se transformó junto con la vida de sus familias. En pocos años Altamira pasó de ser una ciudad de costumbres campestres, como dormir con las ventanas abiertas o pasear tranquilamente por las calles por la noche, a ser una de las ciudades más violentas de Brasil. También llegó a tener una de las tasas más altas de vulnerabilidad a la violencia entre los jóvenes de quince a veintinueve años.

Cuatro de los adolescentes que se suicidaron vivían en los barrios construidos por el consorcio Norte Energia s. a. para albergar a los expulsados de las zonas inundadas por la empresa: Jatobá, São Joaquim, Água Azul y Casa Nova. Otros cuatro vivían en barrios donde Belo Monte había provocado profundos cambios: Paixão de Cristo y

Jardim Independente 1. Una familia, que vivía en uno de los Reasentamientos Urbanos Colectivos, llegó a perder a dos hijos a principios de 2020. Ambos se ahorcaron. El menor primero, justo antes de cumplir dieciséis años, y poco después su hermana de veintiséis años. A ella la encontraron ahorcada cerca de su bebé.

Mientras los adolescentes del otro lado del planeta protagonizaban huelgas climáticas globales para denunciar el exterminio de su futuro, inspirados por Greta Thunberg, los adolescentes de Altamira asistían al autoexterminio de sus amigos. Fundaron un movimiento para afrontar tanto el autoexterminio como el exterminio producido por las fuerzas policiales y los enfrentamientos del crimen organizado. El futuro hostil denunciado por los jóvenes europeos ya era una realidad cotidiana para los jóvenes de la Amazonia. Para les deforestades la destrucción de los cuerpos no era ni una metáfora, ni una imagen, ni una profecía científica. Ellos ya estaban viviendo el post-fin del mundo. Belo Monte había anticipado su apocalipsis climático.

El 31 de marzo de 2020, cuando dos jóvenes se suicidaron y un tercero fue asesinado el mismo día, la juventud organizada de Altamira publicó una carta abierta a las autoridades: «Dicen que somos el futuro del país, pero ¿cómo vamos a ser el futuro si ni siquiera tenemos un presente?»

1987

refugiados de belo monte

Érika Pellegrino llegó a Altamira desde São Paulo en septiembre de 2017. Menuda y con una larga melena negra que le cae en cascada por una espalda muy pálida, Érika recuerda a un personaje de manga. El *banzeiro* también la arrastró a ella. Érika había puesto un pie en Altamira por primera vez ocho meses antes de mudarse a la ciudad como parte de un equipo formado por dieciséis profesionales de la salud mental que colaboraban con el Movimiento de Refugiados de Belo Monte. En enero de 2017 este equipo dio forma al nombre y al concepto «Clínica de Cuidado» al escuchar a los ribereños expulsados por la central hidroeléctrica de Belo Monte, así como a familias desplazadas del centro de Altamira a la periferia. Lilo Clareto y yo documentamos la experiencia para que la Clínica de Cuidado pudiera inspirar intervenciones similares en otras catástrofes brasileñas.

Érika era la única psiquiatra entre psicoanalistas y psicólogos. Y un personaje muy singular. Hija de un bombero y una empleada de banca, procedía de la clase trabajadora, pero había estudiado medicina en una de las mejores universidades de Brasil, Unicamp, a la que asistían miembros de las élites. Tras licenciarse, se tomó un año libre para viajar por el mundo, pasando más tiempo en Asia que en otras geografías. Entre sus diversos intereses están la cultura japonesa y el tarot, del que es una gran estudiosa. Por razones éticas, adopta el poliamor en lo que respecta a su sexualidad y sus vínculos afectivos. Después de escuchar dos semanas a los refugiados de Belo Monte, Érika decidió cerrar su consulta y su apartamento en São Paulo y dejar su trabajo en una clínica pública de salud mental en «Cracolândia», una zona del centro de São Paulo bautizada con este nombre explícitamente tendencioso por ser un lugar de reunión de un gran número de

consumidores de *crack*. Érika quería trabajar como psiquiatra en Altamira para seguir atendiendo a la población local, que experimentaba un intenso sufrimiento psíquico. Se le unió su compañero de vida Thiago Leal, otro personaje peculiar. Licenciado por la muy tradicional Facultad de Derecho do Largo de São Francisco, de la Universidad de São Paulo, Thiago no se lleva bien con las leyes, y a menudo tampoco con los abogados. Altamira es un lugar de confraternización para las personas desformadas.

La llegada de Érika a Altamira fue el resultado de una intervención que empezó con el acto de escuchar. Fue mi segundo esfuerzo por hacer lo que no sabía hacer para responder a la urgencia de ese momento histórico. El Movimiento de Refugiados de Belo Monte se fundó en su totalidad con financiación colectiva a través de internet. Y constituye una prueba del poder de escuchar y de estar con les otres.

Es interesante intentar averiguar dónde empieza una historia, algo que siempre es bastante arbitrario. Para esta historia voy a elegir un principio que, para mí, es en medio, y para el protagonista un final. Para mí el principio fue la voz atascada en la garganta de João da Silva, cuyas piernas se habían quedado paralizadas de repente en la oficina de Norte Energia. João, el marido de Raimunda, el hombre que había sufrido un derrame cerebral al darse cuenta de que se lo habían arrebatado todo. Nótese que el *banzeiro* nos ha traído a João por segunda vez, por lo que su regreso puede entenderse en otro momento a lo largo del río que nos toma, nos ahoga y nos escupe más adelante. João había sido un niño-hombre que viajaba solo por los Brasiles, ganándose la vida con la fuerza de sus brazos. Se había enamorado de Raimunda en un baile en la calle, había santificado su amor en una boda colectiva y había tenido siete hijas cuyos nombres empezaban por la letra L de «libertad». Había ayudado a construir la central hidroeléctrica de Tucuruí, en el río Tocantins, y luego había sido expulsado de allí por los efectos de la presa que había ayudado a construir. Había recorrido el mundo, viajando a Irak para hacer una carretera para tanques, llevado allí por las grandes constructoras brasileñas, las mismas que construirían Belo Monte y que serían

acusadas de corrupción en el marco de la amplia investigación conocida como «Operación Lava Jato». Se había desmayado de hambre tras pasar días sin comer en los tiempos más difíciles. Y finalmente había encontrado un lugar en una isla del río Xingú.

Encontrar un lugar fue algo formidable, porque la isla no sólo le aseguraba tierra y abundancia, lo que ya era mucho. En la isla del Xingú obtuvo reconocimiento, la mirada de otres que lo veían como parte del lugar. Al poco de llegar João comprendió que allí, entre la selva y el río, el poseído era él. João había llegado porque llegar es pertenecer. Y creía que había llegado para quedarse definitivamente.

Pero entonces la empresa y el Estado se materializaron en el Xingú en la forma de Belo Monte, y expulsaron a João, junto con Raimunda, de la isla a la que pertenecían. Aquel día, 23 de marzo de 2015 él estaba allí, esperando recibir una cantidad de dinero que por lo menos le permitiera rehacer su vida, porque a sus más de sesenta años João temía no tener fuerzas para iniciar otra odisea. Pero la suma que estipularon las autoridades (porque no puede haber negociación entre partes tan desiguales), lo condenó a no pertenecer más, a no ser ribereño, sino a volver a la masa genérica llamada «pobre».

En aquel momento, como ya he explicado, João decidió matar al representante de Norte Energia, la empresa que lo estaba asesinando sin sangre. A sus ojos no era un acto de venganza, esto debe quedar claro, sino un sacrificio. Según sus palabras: «Si hiciera daño a alguien grande, a un grande de allí dentro, puede que las cosas mejorasen para los demás. Sacrificaría mi vida, pero mejoraría la de los demás.»

Pero João no es un asesino. En lugar de actuar, se le paralizaron las piernas y se quedó sin habla. Tuvieron que sacarlo a hombros de la oficina de Norte Energia.

En su parálisis, dio cuerpo a su silencio, porque con Belo Monte, aun cuando tenía voz, no la tenía. Y el silencio de João castigaba los oídos de quien lo escuchaba más de lo que podría hacerlo cualquier grito. El silencio de João hacía daño al cuerpo de quien se arriesgaba a escucharlo. El silencio de João, cuando se lo oía, producía movimiento. Indignación, asco, malestar, rabia, desasosiego, dolor... Los nombres

eran muchos. João era el hombre inmolado y autoinmolado de Belo Monte. João fue el primero en optar por el autoexterminio.

La primera vez que escuché a João, me acompañaba Maíra, mi única hija, que es psicoanalista. Fue un gran momento en mi vida con Maíra, porque era la primera vez que ella pisaba la Amazonia, un lugar mítico donde su madre desaparecía de vez en cuando desde que ella era adolescente. Un lugar que para mí siempre ha sido femenino.

Estábamos sentadas en el comedor de la casa que habían construido en la periferia de la ciudad tras ser expulsados, Raimunda, Maíra y yo. Lilo hacía fotografías desde un rincón. De repente irrumpió un hombre. Sin camisa, con los ojos azules y llenos de ira. Era João. Y quería hablar. João ya no era un silencio atronador. João era voz y João era palabra. Y João no tenía poco que decir. João tenía mucho que decir. Primero de pie, apuntando a ninguna parte. Después sentado, mirándonos fijamente.

João dijo, y lo dijo bien alto, y lo dijo sin permitir interrupciones: «He perdido el hilo. Hoy estoy dentro de esta casa, pero, en realidad, estoy fuera, no tengo casa. No tengo casa. ¿Lo entiendes? Estoy fuera. Me pierdo. No sé dónde estoy. He perdido la noción de todo.»

Y João siguió diciendo: «Cuando perdí la isla, perdí mi vida. Perdí el hilo. La vida se detuvo ahí, ¿entiendes? De aquí en adelante sólo veo oscuridad. Ya no veo un mundo claro. Sólo veo oscuridad. Me quedo aquí mirando el mundo, buscándome a mí mismo. ¿Quién puede responder a esta búsqueda por mí? Nadie.»

«El agujero en mi vida, el agujero en mi vida...»

Era la semana del día de la Independencia de Brasil, el 7 de septiembre de 2015. Días antes de este encuentro, João había querido ir a la isla para suicidarse como un mártir. Quería incinerarse con su familia en la isla calcinada. Raimunda se lo impidió. «Quiero que el mundo sepa que Belo Monte me mató», dijo.

Puede que éste sea el principio de la historia de la Clínica de Cuidado. O al menos uno de los principios. Cuando escuché a João ya había escuchado a muchas personas afectadas por Belo Monte. Y estas personas me empujaron de diferentes maneras a seguir contando esta

historia. Pero el poder de las palabras de João llegó hasta capas desconocidas dentro de mí. Yo también salí de esa casa, que para él no era una casa, desterritorializada. Y, sumando lo que oí yo con lo que oyó Maíra, me di cuenta de que por muchas razones sería importante contar la historia de João y Raimunda, como he hecho en tres idiomas diferentes, aunque no bastaría con eso para que João atravesara la oscuridad. Sabía que João no era el único que vivía en las tinieblas tras ser expulsado por Belo Monte, expatriado dentro de su propio país, dentro y fuera al mismo tiempo.

«Desterritorializada», la palabra con la que defino el sentimiento que me embargó en ese momento, me llevó a otra, que me permitió moverme. Puede que esta palabra sea «transterritorializar», o cruzar territorios derribando diques y desdibujando fronteras. Hoy tengo claro todo esto, pero entonces no.

Poco después de encontrarme con João me entrevisté con Thais Santi, fiscal de la Republica en Altamira. Antes de empezar sentí la necesidad de romper el protocolo de las entrevistas y contarle lo que había estado oyendo y cómo me sentía. Hablé del dolor físico que me causaron las palabras de João. Y le dije: «Siento que lo que sé hacer no es suficiente. Las personas como João están traumatizadas. Y han sido represadas, como el río Xingú. Necesitan un tipo de ayuda que no encuentran aquí. El horror es tan grande que tenemos que inventar otra forma de hacer lo que sabemos hacer. Hay que crear cosas que no existen.»

A partir de ese momento empezó la red de escucha: João hablaba, Maíra y yo escuchábamos. Y ahora la voz seguía siendo suya, pero viajaba a través de nuestros cuerpos para resonar más allá del comedor de la casa que ya no era una casa. La fuerza de esa voz me empujó a romper los límites del territorio circunscrito del periodismo y empezar a inventar algo que no existía y que nunca podría inventarse con una sola voz. Tenía que ser una red, tejida voz a voz.

Con las palabras de João resonando en mi interior una y otra vez, regresé a São Paulo y empecé a llamar a las puertas de psicoanalistas y personas que trabajan con lo que se conoce como «terapia del

testimonio». Escribí correos electrónicos a varias personas que admiro. A algunas las conocía personalmente, a otras por haber leído sus libros. Varias me escucharon. Les conté lo que había visto y oído y les dije: «En la actualidad la resistencia a Belo Monte ha atraído a todo tipo de personas a Altamira. Muchas menos de las que debería haber, pero allí están. Hay abogados, documentalistas, periodistas como yo…, pero faltan psicólogos, psicoanalistas, personas que se ocupen de la salud mental. Mi pregunta es: ¿por qué no estáis ahí?»

Esta provocación pretendía romper una barrera, una barrera invisible; incitar a psicoanalistas y psicólogos del centro-sur de Brasil a viajar a la Amazonia, desplazándose de diferentes maneras y desdibujando también los conceptos de centro y periferia.

Esto sucedió entre septiembre y octubre de 2015. Algunas de estas personas me escucharon. Y otras dieron sus propias respuestas, siguiendo otros caminos, porque hay muchas rutas posibles. La psicoanalista Ilana Katz fue una de las que me escucharon. Una ribereña miró a Ilana y, asombrada por su pequeñez, la definió con estas palabras: «Pero ¡qué poquita cosa es!»

Porque Ilana es mucho. O una poquita cosa que produce mucho movimiento. Ilana escuchó. Y la voz también viajó a través de ella. Entonces se lo contó a otro psicoanalista, Christian Dunker. Y Christian escuchó. Ilana se lo contó a los psicólogos Cássia Pereira y André Nader, y ellos escucharon. Y esa escucha, el movimiento de escuchar, produjo alteraciones.

En 2016 el grupo viajó dos veces a Altamira para presentarse a la gente, entender la realidad con el cuerpo encarnado en el paisaje y crear lo que no existía. En el primer viaje, me convertí en un puente para presentar al grupo tanto al territorio como a los líderes de las organizaciones y movimientos sociales del Medio Xingú. Como puente, transmitiría al grupo la confianza que había adquirido a lo largo de todos mis años de reportaje en aquella geografía. Les transmitiría lo que considero mi mejor baza, la confianza y la credibilidad conquistadas en el oficio de escuchar y contar vidas.

En esta primera expedición, nuestro pacto consistió en: 1) escuchar y

aprender; 2) entender qué palabras usaba la gente para nombrar su sufrimiento, porque las palabras no son todas iguales y las palabras también nombran lo que no es igual; 3) averiguar si nuestra presencia tenía sentido para los que estaban allí y, en caso afirmativo, por qué vías una intervención en salud mental podía originar cuidados; 4) no hacer promesas que no pudiéramos cumplir.

También había un imperativo: estaba prohibido ser un colonizador más, y estábamos muy atentos, porque sabemos que el peor colonizador es el que no sabe que lo es. Y sólo escuchando, escuchando con todo el cuerpo, podíamos protegernos de la tentación de creer que sabemos lo que no sabemos.

En el segundo viaje, acompañé a Ilana, Cássia y André, que probaron lo que llamaron «un dispositivo». Trabajando en parejas, escucharon a las personas que les habían indicado los movimientos sociales. También se reunieron con trabajadores del sistema de salud público de Altamira, porque todos tenían claro que el cuidado de la salud mental es un derecho; y los derechos se traducen en políticas públicas. Esa intervención, que luego recibió el nombre de «Clínica de Cuidado», sería puntual. Pero lo que permanece son las políticas públicas. Por lo tanto, el diálogo con los que trabajan en el territorio como agentes de salud pública nunca puede ser accesorio, sino vital.

Ilana, Cássia y André se reunieron todos los jueves durante la mayor parte del año para poner en marcha el modelo de atención de la Clínica de Cuidado. Con el apoyo de Christian, que abrió las puertas de la Universidad de São Paulo al movimiento, los tres dedicaron el que es el bien más precioso y delicado de una vida humana: el tiempo.

El paso siguiente fue contar en internet lo que estábamos escuchando. La voz de João, después de recorrer nuestros cuerpos, llegó a 1.305 personas, que la escucharon e hicieron donaciones que permitieron que el proyecto se desarrollara como un gesto. Nos convertimos en un poema, como en el poema «Quadrilha» de Carlos Drummond de Andrade. «João amaba a Teresa que amaba a Raimundo que amaba a Maria...» Sólo cambiamos el verbo «amar» por el verbo «escuchar», sin olvidar nunca que escuchar también es una forma de

amar.

Me llevaría más de cuarenta minutos recitar este poema vivo si tuviera que nombrar a todas las personas escuchadoras que se volvieron donantes. Entre septiembre y noviembre de 2016 Ilana y Christian coordinaron un curso abierto titulado «Psicoanálisis en situaciones de vulnerabilidad social: el caso Belo Monte», que se ofreció de forma presencial y *online* a través del Instituto de Psicología de la Universidad de São Paulo, y al que asistieron un centenar de personas. Todos los interesados en trabajar como voluntarios en la Clínica de Cuidado de Altamira en enero de 2017 debían realizar el curso, presencial o virtualmente; los que sólo podían asistir virtualmente debían escribir un texto sobre cada clase. Después se analizaron los currículos de los aspirantes para evaluar su experiencia y motivación para participar en el movimiento. Los seleccionados en esa primera fase fueron entrevistados. Por último, el equipo participó en un segundo curso para preparar la intervención en enero. En resumen: no fue fácil ser seleccionado para trabajar durante quince días en Altamira sin ganar un céntimo. Más tarde Ilana expresaría una idea que me parece muy importante: el trabajo voluntario no existe. Siempre se gana algo. No necesariamente dinero o bienes materiales. El valor es diferente del precio. El precio es algo monetario, mientras que el valor no siempre puede convertirse en moneda. Los que fueron a Altamira ganaron mucho. Mucho de verdad.

Y así continuó nuestro poema viviente. Nuestro poema de escuchadores. Ahora con once nombres más: Ana Carolina Perrella, Anna Mariutti, Flavia Gleich, Flavia Ribeiro, Layla Gomes, Luciana Guarreschi, Noemi Bandeira, Pedro Obliziner, Rodrigo Souza, Vivian Karina da Silva y Érika Costa Pellegrino. El 15 de enero de 2017 los escuchadores aterrizaron en Altamira. Cuando regresaron a sus lugares de residencia en el centro-sur del país, el 29 de enero, la Clínica de Cuidado había acogido 62 casos y realizado 171 consultas (cada caso requería más de una visita). A veces se atendía a más de un miembro de la familia, por lo que los 62 casos representaban a 82 personas. También se celebraron doce reuniones y cuatro acciones en el

territorio. En total, para ir hasta donde estaba la gente, los equipos recorrieron 2.600 kilómetros por tierra y se emprendieron cinco expediciones por el río Xingú.

Todos los días André y Cássia elaboraban minuciosamente la logística de la operación. Desde el primer momento, André había expresado algo fundamental: la logística, o cómo llegar a las personas que necesitaban ser escuchadas, y cómo los escuchadores llegarían a quienes debían escuchar, era en sí misma una forma de cuidado: cuidar a las personas a las que se escuchaba, cuidar al equipo. El equipo necesitaba sentirse protegido en sus incursiones sobre el terreno y los que iban a ser escuchados necesitaban sentirse seguros para poder recibir a los extraños que escucharían lo que retumbaba en lo más profundo de cada uno. André y Cássia pasaron la mayor parte del tiempo en el hotel, trabajando todo el día y hasta altas horas de la noche para que los escuchadores pudieran estar en la ciudad y en el río, donde escuchaban a la gente: en las áreas de viviendas en serie, conocidas como RUC, construidas por Norte Energia, y también en las islas y en las orillas del río. Los escuchadores se desplazaban en taxi, transportados por Celso Rodrigues y Erasmo Araújo de Melo Filho, los conductores que pasaron a formar parte del equipo. Y en barco, en las *voadeiras* de Leodegário Oliveira da Silva, apodado Bago, miembro insustituible del equipo, y de João Barbosa do Nascimento, apodado Joãozinho, Leonardo Baptista, Aranor y Socorro Arara. El nombre de la pequeña *voadeira* de Bago, escrito en su casco, era toda una inspiración: «Todo cambia.»

Christian e Ilana supervisaban más de diez veces al día a los escuchadores que volvían de la calle y del río. Y también atendían a la gente. Lilo y yo documentábamos la red que tejía el equipo de la Clínica de Cuidado. Y todas las noches, a partir de las ocho, había una reunión para comentar la jornada y compartir preocupaciones. Y también se celebraban reuniones con los servicios sanitarios, la universidad y los movimientos sociales.

Creo que el equipo cuidaba a los demás y también era cuidado. Todo el mundo cuidaba de todo el mundo, cada uno a través de su acto de escuchar. También creo que había un «nosotros», esa primera persona

del plural, que deshacía todos los nudos. Todos los días eran agotadores y el agotamiento de un día se sumaba a la extenuación del día siguiente, pero aun así la experiencia nos revitalizaba por completo. Nuestro corazón late y nuestros pulmones se contraen y se expanden sin parar, pero, aunque las constantes vitales permanecen estables y siempre iguales, hay días en los que estamos más vivos. Estábamos muy vivos en Altamira, escuchando la vida que se escapaba por las fisuras de la presa para erigirse en resistencia.

La palabra que suele utilizarse para este tipo de experiencias es «construcción». La experiencia de la Clínica de Cuidado me hizo pensar que, en lugar de construir, que evoca verticalidad y también dureza, la dureza del hormigón, del hierro y del acero, podíamos hablar de tejer, que produce una red horizontal, delicada, abierta a muchos caminos y cuyos hilos nunca llegan al final.

La palabra «construir» me incomoda debido a mi experiencia amazónica, y aún más en Belo Monte, porque contiene la violencia de la construcción de la central hidroeléctrica, de las toneladas de hormigón que represan el Xingú. Creo que «tejer» es una palabra más emancipadora. No evoca la dureza del hormigón, sino la delicadeza del hilo. No recuerda la verticalidad de la pirámide, sino la horizontalidad de una red. Los cinco hombres que formaban parte de la Clínica de Cuidado, donde en su mayoría eran mujeres, también tejían. Este cambio de verbo fue fundamental para lograr lo que Christian tan bien definió como: «Hicimos lo improbable respetando lo imposible.» Porque cuidar también es respetar límites, los de los demás y los propios.

La oportunidad de vivir la experiencia de una escucha psicoanalítica en un territorio donde la mayoría de la gente jamás había tenido este tipo de experiencia, y de ofrecérsela a personas a las que nadie había escuchado nunca de esta manera, demostró tener un poder enorme. La primera semana visitamos a Maria Francineide Ferreira dos Santos, una ribereña evangélica que se había convertido en líder durante el proceso de expulsión causado por Belo Monte, para que nos indicara qué personas podían necesitar atención. Estuve presente en aquellas reuniones; no así en las consultas, como es obvio. Cuando el equipo

atendía a las personas, éstas se convertían en pacientes.

Me senté en el suelo, en un rincón del patio de la casa de Maria Francineide, en general mi lugar de periodista escuchadora, mientras Ilana y Rodrigo hablaban con ella. Ilana empezó explicando qué hace un psicólogo. Esta ribereña, que es una de las mujeres más inteligentes que conozco, interrumpió a Ilana para explicar cómo ella, Maria Francineide, lo entendía:

> Así es como yo lo entiendo, en mi forma de hablar. Sabéis que acabo de empezar a ir a la escuela, ¿no?, así que estoy empezando todo en mi vida después de los 48 años. A mi modo de ver, sois personas que nos ayudaréis a encontrar una puerta cuando muchos ya no encuentren salida. Hay casos de personas que vienen de esta presa y que se aíslan hasta el punto de que ya no les importa nada. Ni sus hijos, ni la comida, ni el trabajo. Te mueres, ¿sabes? La gente no lo entiende. Se trata de una tristeza que nos nace dentro y que por mucho que queramos deshacernos de ella, hay veces que no podemos. A mí me pasó. Es un dolor horrible. Quieres estar solo, no quieres hablar con nadie. Y eso nos mata. Así que vosotros sois los que nos ayudáis a encontrar esa puerta. Yo pasé por la puerta que dejaron. Hicieron una cajita, me metieron dentro y dejaron una rendija. Pero pusieron papel oscuro en la rendija. Y por mucho que la buscaba, no la encontraba. Y entramos en ciertos sitios en los que tienes que dislocarte el brazo, el cuello, la pierna y la cadera para poder salir por el otro lado con el resto, y luego queda el trabajo de recomponerlo todo, porque a menudo los huesos no se quedan en su sitio. Así que, tal y como yo lo veo, vosotros sois los que nos ayudáis a encontrar la rendija, la puerta, cuando no está ahí.

Silencio.

Casi al final de mi viaje con la Clínica de Cuidado, en las orillas del Xingú, una ribereña me llevó bajo la sombra de un árbol. Quería contarme su historia. Me preocupaba mucho que la gente confundiera nuestros papeles, el mío, como periodista, y el de los psicólogos o psicoanalistas. Pero lo entendieron quizá incluso mejor que nosotros mismos. Yo era la escritora que llevaba años escuchando sus vidas para ayudar a abrir puertas al mundo exterior. Y los psicólogos, como decía Francineide, escuchaban sus vidas para ayudar a abrir puertas al mundo interior.

De vez en cuando los ribereños de la Amazonia me llevan a un lado, en fiestas o reuniones públicas, diciendo que tienen que «hablar con la escritora». Esta vez la mujer que me había llevado hasta un árbol quería contarme lo que le había pasado el día anterior, cuando un par de psicólogos la habían atendido:

Creí que jamás iba a contar mi secreto a nadie. Nunca le había hablado a nadie de mi pasado. Y ayer se lo conté a la psicóloga. Fue como sacarme un clavo oxidado de las entrañas. Hoy me he levantado a las cuatro de la madrugada, como siempre, pero me sentía libre. No tengo nada que comer y llevo una pesada carga por lo que nos ha pasado por culpa de Belo Monte. Pero hoy me he levantado pesando sólo un gramo.

5

la ecuación de la resistencia: yo + 1 +

La experiencia de la Clínica de Cuidado invocó el poder de la escucha como acto político de resistencia. No sólo la escucha psicoanalítica, no sólo la escucha periodística, sino una escucha que atraviesa campos de conocimiento y también cuerpos. La voz va pasando de un cuerpo a otro. Y como durante este pasar deja marcas, recibe el nombre de «transmisión».

Lo que comenzó con la palabra de João da Silva termina con una sinfonía de voces.

Al romper el dique que lo silenciaba, al hablar, João transgredió. João no mató, João no murió. Al hablar y ser escuchado, João empezó a tejer un movimiento de vida. A diferencia de una carta perdida por el camino, las palabras de João llegaron a su destino.

En este proceso aprendí que no necesitamos hacer sacrificios, sino escuchar. Aunque puedo encontrar puntos de conexión con las religiones judeocristianas pese a no ser creyente, estoy totalmente en contra de la idea del sacrificio. No creo en el sacrificio. Creo en la elección de perder para estar con los demás. Pero nunca a través del sacrificio, esa fábrica de santos que mastica carne para escupir estatuas por el otro extremo.

Creo en los poetas, no en los mártires. La resistencia a Belo Monte ha creado al menos un poeta del Xingú. La aldea de Santo Antônio, la comunidad de Élio Alves da Silva, fue borrada del mapa. Se convirtió en un fantasma y engendró muertos vivientes. Élio sintió un dolor profundo. Se convirtió en un pescador sin río. Descubrió que era poeta cuando se encontró en una brutal soledad después de la diáspora. Descubrió que era poeta cuando sintió la imperiosa necesidad de ir al Xingú que había perdido y escuchar el gorjeo del carrao, un ave con un

canto triste. Élio necesitaba esa otra tristeza para estar triste con él. Y entonces, de repente, según sus palabras, «la historia necesitaba salir». Y escribió su primer poema. Lo escribió con la voz, en la memoria, porque él es una persona instruida en el río, no en letras.

La poesía es lo que da voz a lo inefable. Para Élio, la violencia generada por Belo Monte era hasta entonces lo inefable. Para poder expresarla, se hizo poeta. Estábamos en la orilla del río, y ante nosotros se revelaba el macabro paisaje dibujado por Belo Monte. En esta escena, los árboles ahogados morían lentamente, y sus ramas desnudas y escuálidas eran dedos acusadores. Incluso cuando el sol de la Amazonia está ahí, omnipresente, seguimos viendo el gris detrás del azul. Frente a este paisaje, Élio me explicó que, solo, él cuenta como uno. Y quien sólo cuenta como uno, no cuenta, en más de un sentido. Para contar, de nuevo en más de un sentido, tienes que estar con otre: «Yo solo no puedo hacer nada. Pero si voy allá y llamo a alguien, seré yo más uno. Entonces, este uno llama a otro más. Y entonces seré yo más uno más uno... más...»

Durante los años siguientes sentí que la formulación político-poética yo + 1 + se convertía en una ecuación de la resistencia que se filtraba en movimientos de Brasil y otros países.

100

sobre vínculos y sogas

Cuando los adolescentes empezaron a ahorcarse o a tirarse de torres en Altamira, quien mejor entendió lo que ocurría fue la psiquiatra Érika Pellegrino. Como escribí en mi reportaje sobre esta serie de suicidios, Erika planteó la hipótesis de que estábamos asistiendo al resultado de una década de traumas colectivos no procesados. La erupción de violencia desencadenada por el acontecimiento Belo Monte destruyó y destruye la salud mental de la comunidad cuyos vínculos se rompieron, así como la de cada una de las familias que se vieron afectadas. Si nadie escuchó nunca, o en raras ocasiones, a estos adultos, ciertamente nadie preguntó jamás nada a los niños, niños que se quedaron desamparados de muchas maneras, viendo perdidos a sus padres día tras día. No sólo los que fueron golpeados directamente, sino también los que sufrieron las consecuencias de la vida en una ciudad que ya no reconocían. Los más frágiles lo sintieron primero y más profundamente.

Los primeros días en que lidió con esta serie de suicidios, Érika dijo lo siguiente:

> Los principales factores de riesgo [de suicidio] entre niños y adolescentes son los trastornos mentales y la desestructuración familiar. Aunque muchas ciudades de Brasil tienen problemas sociales, así como dificultades para acceder a la red pública de salud mental, las dimensiones de lo ocurrido en Altamira después de Belo Monte han alterado el perfil epidemiológico del municipio en materia de salud mental. Todavía no tenemos datos cuantitativos al respecto, pero es algo que todo el mundo menciona. El suceso de Belo Monte fue muy repentino y grande, tanto para las familias que sufrieron su impacto directamente al ser expulsadas por la fuerza, como para las que lo sufrieron de forma indirecta, como es el caso de las familias sometidas a la irrupción de la violencia. Es lógico pensar que este aumento

> repentino y radical de la enfermedad y la ruptura de vínculos afectará en mayor medida a los más vulnerables, como los niños y los adolescentes. Esto no ocurre de la noche a la mañana. Es un proceso. Un proceso que se está desarrollando y acumulando, lo que también nos ayuda a pensar por qué está ocurriendo esto precisamente ahora, en el año 2020.

Dorismeire Almeida de Vasconcelos, tía de uno de los adolescentes que se arrojaron desde una torre, hablaba de forma parecida:

> Para entender los suicidios en Altamira hay que comprender que aquí luchamos para sobrevivir todos los días. Aquí experimentamos todo el peso del sistema capitalista que rige la economía y no permite la humanización de la sociedad. No cuidamos bien a nuestros jóvenes. En Altamira siempre somos bomberos, siempre estamos apagando algún fuego [muchas veces literalmente, como cuando se quemó la selva en 2019; y siguió ardiendo en los años siguientes]. En Altamira nos levantamos cada día preguntándonos qué haremos para sobrevivir hasta el día siguiente [...]. Lo que estamos cosechando en 2020 es el resultado de todo lo que nos ocurrió en el pasado y de todo lo que no hicimos en el pasado. El suicidio es el resultado de lo que estamos haciendo a las futuras generaciones.

Ante esta muerte literal del futuro, lo que quedaba de la comunidad de Altamira se unió y pasó a la acción. Los amigos de los adolescentes que se habían suicidado, las madres que lloraban otras muertes y los activistas de movimientos sociales no tardaron en idear un sistema para detectar mensajes de despedida en las redes sociales. Los voluntarios se presentaban en el domicilio del posible suicida, para evitar que siguiera adelante. Interrumpieron decenas de suicidios. Consciente o inconscientemente, estas personas comprendieron que sólo tendrían un futuro compartido si conseguían recoser la comunidad. O que sólo garantizarían un futuro para la comunidad si recreaban lo común. Lo común en aquel momento significaba quitar literalmente la soga del cuello a quienes preferían no convertirse en adultos en un mundo en transformación. Como dijo uno de los adolescentes en la carta de despedida que dejó publicada en su página de Facebook: «Para entonces yo ya estaré muerto. Pero antes quiero preguntaros a vosotros,

adultos: ¿qué haréis para que no se suiciden otros adolescentes como yo?»

Siempre he escuchado más a los adultos expulsados por Belo Monte que a los adolescentes. Esos suicidios mostraron hasta qué punto era invisible, incluso para mí, el dolor de quienes percibían, aterrorizados, como se transformaban sus mayores. Y cuánto rechazaban una vida adulta que ya no podían desear. Después de todo, ¿por qué habrían de hacerlo? Pero al mismo tiempo no encontraban otro futuro posible. Durante los años en que Belo Monte estuvo en construcción los lazos con la vida empezaron a deshilacharse, hasta que acabaron por romperse a principios de 2020.

En 1993 estuve en Dourados, Mato Grosso del Sur, para hacer un reportaje sobre los adolescentes del pueblo guaraní-kaiowá. Estos jóvenes, en su mayoría varones, se suicidaban colgándose de las ramas de los pocos árboles que quedaban en la «reserva» indígena, un lugar incompatible con su modo de vida porque era demasiado pequeño y estaba demasiado degradado y hostigado por los blancos, que seguían matándolos. Vivían el postapocalipsis en un campo de concentración. Y continuaron ahorcándose durante las décadas siguientes.

Estos adolescentes guaraní-kaiowá fueron los primeros en suicidarse en serie en Brasil debido al deterioro de la naturaleza y, por tanto, de ellos mismos. Eran ellos los que se colocaban la soga en el cuello, pero eran víctimas de asesinato. Su suicidio era el resultado de un proceso de genocidio llevado a cabo por el Estado brasileño y la sociedad de los blancos. Décadas más tarde, en 2020, adolescentes no indígenas de la ciudad amazónica de Altamira también comenzaron a atarse la soga al cuello. Llamamos «suicidio» a este fenómeno, pero tal vez tendríamos que buscar otro nombre para denominar un acontecimiento que posiblemente se multiplicará en un planeta sumido en un trance climático.

Es inevitable reflexionar sobre la estética de la muerte, sobre cómo los lazos rotos por el ecocidio de Belo Monte se rehicieron como sogas alrededor del cuello de los que se ahorcaron. Los lazos que ya no existían —los lazos con otres, con la comunidad, con el río y la selva,

con la cultura, con la vida— adquirieron la forma de lazos mortales alrededor del cuello. Las sogas llevaron a estos adolescentes al límite de la existencia a la vez que sostenían sus cuerpos, que quedaban balanceándose en el aire, literalizando también su desarraigo del bosque y, por tanto, de la vida.

9

las garras de las palomas en el tejado

Cuando me trasladé a Altamira, esperaba encontrar dificultades y temía los riesgos más evidentes. Pero no calculé cómo me afectaría vivir en la línea de combate de la guerra climática. Se arrancaban árboles y el paisaje se transformaba tan rápidamente que ni siquiera podías confiar en que la vista desde tu ventana no cambiara de un día para otro. También se destruía el paisaje sonoro, porque cuando se cementa un trozo de tierra, todo lo vivo muere, como les pasó un buen día a mis vecinas las ranas. Nuestros sentidos sufrían un ataque constante. Incluso los restaurantes, los bares y las tiendas eran efímeros. No se podía contar con nada en Altamira: lo que estaba allí un día podía no estarlo al siguiente, incluidas las personas, ya que muchas migraban de un lugar a otro en busca de un suelo que siempre se les escapaba de las manos. Viniendo de un lugar lejano, yo estaba perdida por la dificultad de crear referencias. Establecerse en algún lugar es crear un mapa afectivo. En Altamira la constante y acelerada construcción de ruinas impedía la geografía de los vínculos afectivos.

Descubrí que vivir en Altamira significaba habitar un paisaje en guerra. Y en ese paisaje en continua desintegración, la gente muere. Se muere mucho en Altamira, en gran parte por causas no naturales. Y la muerte nunca está lejos. Está cerca. Y cada día está más cerca.

Enfrentarse a una guerra no declarada, y por tanto no reconocida, es especialmente duro porque en ella se tratan los ataques como algo normal, la devastación como algo normal, el exterminio como algo normal. Sospecho que se parecerá mucho a vivir en una favela de Río de Janeiro, por ejemplo. Pero también es diferente, porque la guerra de Altamira va mucho más allá de los seres humanos, es la guerra del principio y del fin del mundo a la vez, la guerra del planeta contra la

minoría dominante de humanes.

Antes de mudarme a Altamira y mudar en Altamira, había sido testigo de muchos conflictos como periodista. Había pasado los treinta años anteriores cubriendo varias guerras no declaradas de los distintos Brasiles. Pero cuando me altamiré, las cosas se alteraron tanto que la guerra empezó a entrelazarse también con mi vida cotidiana, a invadir mis sueños, a determinar mi horario, a contaminar mis hábitos, a cambiar mi percepción de la realidad. La experiencia de vivir en compañía de la muerte penetró en mí.

En junio de 2019, antes de la eclosión de la serie de suicidios de adolescentes, me cambié de casa. Mi matrimonio se había roto y al separarme me quedé sin hogar. João había sido mi hogar durante los quince años anteriores, y ya no podía serlo, porque yo ya no era la que había sido. Así que alquilé una casa con dos amigos y, como ambos tenían compromisos en São Paulo, terminé de montarla yo sola. Estaba terminando mi libro *Brasil, construtor de ruínas*, que analizaba casi dos décadas del país, de Lula a Bolsonaro. Nunca tuve problemas para mudarme de casa, ni para estar sola. Siempre fui buena compañía para mí misma. Pero ¿quién era yo en ese momento?

La primera señal fueron las palomas. Eran aves enfermas, visiblemente afectadas por la corrosión ambiental, con las plumas desiguales y sucias. Y estaban por todas partes. Cuando me despertaba al amanecer, las palomas ya estaban allí haciendo ese ruido que para mí se convirtió en el sonido del apocalipsis. Arañaban el tejado encima de mí; docenas de ellas: garras y picos afilados arañando el suelo que era mi cabeza. Raspando. Arrullando sus angustiados e incesantes mensajes. También ellas formaban un ejército de desesperadas, muy organizadas, quizá las mejores supervivientes que he conocido nunca. Me sentía como el personaje de la película de Hitchcock. Me acechaban día y noche, mirara donde mirase había más de una. Me sentía vigilada. Y esas uñas y picos raspando el techo. Y raspando. Eran alienígenas en la Amazonia, un planeta al que no pertenecen. Pequeñas invasoras que no habían pedido estar allí, pero, ya que estaban, asumían la vida feroz.

La soledad clavó en mí sus uñas astilladas e infectadas, y su pico me

hurgó las entrañas. Estar sola es del todo distinto a sentirse sola. La soledad es un manto que te envuelve y te aísla de todes. Nada ni nadie te alcanza. Te conviertes en una especie de un solo espécimen. El nombre de la paloma era «depresión». Hacia allí me dirigía, pero tardé en darme cuenta. No era el águila de Prometeo la que me picoteaba el hígado día tras día, sino una paloma gorda y gris, infestada de piojos, y con un solo ojo. El ojo amarillo de los que matan para vivir.

No era mi primer episodio depresivo. Tal vez fuera el quinto. Es difícil precisar exactamente cuándo tuve mi primer encuentro con esta oscuridad que emana de mi interior. Sospecho que empezó en la infancia, de la que todos somos supervivientes. Mi abuela solía pasar el día sola, sentada en la misma silla de la cocina, sumida en una tristeza que parecía abarcar toda la casa y que poco a poco fue paralizándole las piernas. Se sometió durante años a dolorosos tratamientos para recuperar el movimiento. Entonces no se hablaba de depresión y mucho menos de antidepresivos. Lo que mis agudos oídos infantiles oían era: «Fulanita sufre de los nervios.» No entendía lo que eso significaba ni dónde se encontraban esos nervios, pero sabía que era grave y que no tenía cura.

No recibí un diagnóstico de depresión hasta hace apenas unos años. Lo que desencadenaba esos episodios eran experiencias periodísticas para las que la escritura resultaba trágicamente insuficiente. Mi depresión siempre ha estado relacionada con la impotencia. En el breve libro donde narro la historia de mi relación con las palabras, cuento que desde niña escribo para no morir y para no matar. Se trata de una profunda verdad personal. La escritura es lo que media mi relación con el mundo. También es el arma que sustituyó a la cerilla encendida con la que, de niña, intenté prender fuego al ayuntamiento de la ciudad en que nací. Desde que pude armarme con un bolígrafo, fui capaz de afrontar el mundo exterior. Pero a veces la escritura no basta. Entonces el monstruo abre los ojos dentro de mí.

La crisis que padecí en Altamira fue diferente de las anteriores, y no estaba relacionada con la insuficiencia de la escritura. Al contrario, escribía sin parar, con la mente despejada. Ya había coqueteado antes

con la muerte, pero sólo como idea. Nunca había sentido la llamada del suicidio en mi vida adulta. Casi sin darme cuenta, se me metió en la mente el deseo de morir, o tal vez despertó de su intranquilo letargo. No sentía ese deseo como desesperación, sino como lo que era correcto para mí. Me parecía una decisión sensata, racional, incluso obvia. No quería vivir más. Estaba cansada. Punto.

El primer plan fue una muerte simbólica. Quería desprenderme de mi nombre, mi identidad, mi historia. No ser. Planeé subirme a un autobús en la estación de Altamira, con destino a cualquier parte, y dejarme llevar. Tomaría un autobús y después otro y otro. Desaparecería sin más en el mundo y para el mundo, como tantas personas desaparecidas que nunca vuelven, sino que siguen vivas en otras vidas. Estaba harta de ser Eliane Brum y estaba harta de ser todos los otros yos. Quería ser yo nadie.

Cuando me di cuenta de que no había forma de que yo no fuera, empecé a investigar la mejor manera de morir suicidándome. No quería una muerte dolorosa. Tampoco quería, provocar ningún trastorno, y mucho menos culpa. No quería de verdad. Planeé dejar todas mis facturas pagadas, planeé cartas de amor a todos mis seres queridos, dejando muy claro que tomaba una decisión vital coherente, aunque fuera la muerte. Me indignaba lo difícil que es morir con dignidad porque el suicidio es un tabú. Investigué e investigué.

En algún momento empecé a sospechar que ese deseo estaba fuera de lugar. Seguí investigando, pero pedí ayuda. Se lo conté a mi psicoanalista, Miriam Chnaiderman, y a una hermana del alma, Viviane Zandonadi. Se lo conté a algunas personas que estaban más cerca físicamente, pero fueron incapaces de escucharme. Esto les pasa a las personas como yo, que son consideradas cuidadoras. Cuando pides ayuda, nadie cree que realmente la necesites. Y como cumples una función importante, la de cuidar, nadie quiere sacarte de ese lugar, porque alteraría el pequeño orden del mundo de todos los demás.

Esas dos mujeres de São Paulo cuidaron de mí, materializándose en mi vida cotidiana aunque estuvieran a miles de kilómetros de distancia. Volví a tomar una dosis baja de antidepresivo. Y me sumergí en la

lectura de los mejores libros sobre la depresión que pude encontrar. Éstos me devolvieron el poder de las palabras a mi vida. Acepté el hecho de que la depresión camina a mi lado. Y hoy soy capaz de identificar su proximidad. El monstruo me olfatea y siento el aire que desplaza en mi interior. Así que me anticipo a ella, creo mecanismos para afrontarla, advierto a las personas que me rodean que estaré «rara» durante un tiempo.

Esa vez estuve muy cerca de morir. Y eso me despertó. Cuando caí en la cuenta de lo cerca que había estado, decidí mirar al monstruo del ojo amarillo y demonstruoficarlo. Pocos días después, un amigo íntimo organizó su propio método de muerte. Tuvo la precaución de dejar la compra en el coche para que su compañera la encontrara. También fue su primer intento. No éramos los únicos que coqueteábamos con el autoexterminio en aquellos días. Creo que vivíamos —y vivimos— traumas de guerra, pero el hecho de que no fuera una guerra declarada ni reconocida nos dejaba con menos instrumentos para afrontar la letalidad de nuestros días.

Cuento esta experiencia personal porque no creo que fuera casual, ajena a las ruinas que me rodeaban. Cuando los adolescentes empezaron a ahorcarse o a arrojarse desde las torres, recordé que yo, una adulta de más de cincuenta años, con muchos recursos psíquicos y décadas de psicoanálisis, había intentado maquinar mi propia muerte en Altamira, como si fuera una conclusión serena, casi fría y hasta obvia. Y a mi alrededor, otros adultos que ya habían afrontado crisis mayores que las vividas en aquel momento, también contemplaron por primera vez la posibilidad de morir.

Se habla poco del suicidio en tiempos de guerra, porque ya hay demasiados cuerpos despedazados por bombas, granadas y ametralladoras. Y también porque, aunque el suicidio sigue siendo un tabú en tiempos de «paz», se convierte en una traición a la especie en un momento en que tantos luchan por seguir vivos. Pero los suicidios ocurren. Y no son raros. Creo que mi propia experiencia, junto con la de otras personas que no estoy autorizada a contar, y sobre todo la serie de suicidios de adolescentes en Altamira, indican que el

autoexterminio puede tener un impacto mucho mayor de lo que pensamos a medida que los efectos de la crisis climática se vuelvan más visibles, presentes y cotidianos. La Altamira transformada por Belo Monte puede verse como un experimento de lo que le ocurre a una comunidad cuando se destruye el ecosistema y la violencia ocupa el lugar de la ley.

Ya no siento odio por las palomas. Siguen sin gustarme. Pero me he dado cuenta de que lo que odiaba de las palomas eran las cosas que me recordaban a los humanos. Lo que me aterrorizaba de las palomas era su humanización. Su increíble resistencia y capacidad de supervivencia las convierten en plagas capaces de multiplicarse en entornos nuevos y degradados, ocupar todos los huecos y agujeros y alimentarse de prácticamente cualquier cosa. Las palomas, las cucarachas y las ratas son los no humanes que más se parecen a nosotros. También son humanidades. Mi alucinación en aquella casa era que un día estaríamos solas la paloma de un solo ojo y yo. Una frente a otra, una el espejo de la otra en las ruinas del planeta. Una y otra, la misma. Ése es mi apocalipsis climático, y lo anticipé en aquellos días de 2019.

2018

alice

Si las palomas se convirtieron en un inquietante espejo en Altamira, otra especie igual de incómoda, los buitres —que se negaban a permitir que la humanidad los extinguiera e intentaban humanizarse—, fueron una revelación. Sólo una mente deformada podría haber producido la imagen que tenemos de ellos, asociada con la muerte y el saqueo, la oscuridad y la suciedad, una imagen que habita en nuestro pensamiento común así como en la literatura. Bajo el impacto de la crisis climática, nuestro ojo contemporáneo ve a los buitres como seres que se han adaptado a la destrucción sin convertirse en destructores.

Presencia frecuente y numerosa en las calles de Altamira, los buitres se alimentan de las sobras de la muerte. No matan, sólo limpian la ciudad de los despojos que, al pudrirse, podrían generar más muerte. Despreciados por les humanes, siguen prestando un servicio. Los buitres también se adaptan a la ciudad. Cuando no están en las ruinas de la selva, sino en la selva, los buitres son majestuosos. Vuelan alto, muy alto, y planean en el cielo durante largas distancias con sus enormes alas negras desplegadas que parecen detener el tiempo. En la época en que las tortugas charapa arrau ponen sus huevos en las playas, otra maravilla en peligro de extinción, los buitres esperan. Y luego se posan sobre los huevos que las tortugas no han logrado enterrar lo bastante rápido. Y se alimentan. Aquí ya no son serviles como en la ciudad, sino que se mueven en bandadas sincronizadas con las alas extendidas en el cielo.

Escondidos entre la vegetación, observamos esta lucha de vida y muerte sin interferir. Hay momentos en que no podemos ver a las grandes tortugas, envueltas en las olas de arena que levantan al enterrar sus huevos para la vida. Y entonces el vuelo de los buitres

oscurece el sol y se hace de noche. Los buitres no amenazan a las tortugas gigantes del río como especie, quienes las amenazan son les humanes, cazadores que acuden a las playas cuando nosotros ya no estamos, y matan a las madres en gran número. Si algún día alguien me pregunta qué ave me gustaría ser, responderé sin pestañear: buitre.

En 2017 vi a estas tortugas llegar al refugio de vida silvestre Tabuleiro do Embaubal para desovar tras un viaje épico. Y pasé la Nochevieja recogiendo cientos de tortuguitas que nacían, emergiendo de la arena como seres mitológicos. Intervenimos para llevarlas a un lugar seguro, donde tendrían más posibilidades de llegar a ser adultas y salvar su especie de la extinción. Fue la mejor Nochevieja de mi vida, la única en que también sentí nacer algo nuevo dentro de mí.

Mi experiencia más intensa en esta «tarea» ocurrió sin embargo diez días antes, el 20 de diciembre, cuando vi a Alice parirse a sí misma en la arena. Es así como cuento la historia.

Asoma una cabecita. Brota de la arena. *Plof*.

Su cabeza es poco más grande que una uña. Pero una uña podría aplastarla. Soy el primer ser vivo que ve, mi mirada su primer contacto con el mundo exterior, el planeta más allá de la arena. La vida con la vida.

Experimento un momento de éxtasis; puede que ella sólo esté asustada, o tenga curiosidad. El resto de su pequeño cuerpo permanece dentro de la arena. Abre el pulgar y el índice, aunque no demasiado, y sabrás lo grande que es. La llamé Alice, como mi nieta, que acababa de nacer hacía apenas un par de meses, porque a nosotros, humanes, nos gusta poner nombres y yo ya la quería mucho. Pero ella debe conocerse por sendas desconocidas para nosotros.

Alice es una gigantesca tortuga de río sudamericana, conocida como «charapa arrau», uno de los quelonios de agua dulce más grandes del mundo, y año tras año su especie reedita una odisea impresionante. Su cabecita verde es un monumental esfuerzo de supervivencia de un ser cada vez más amenazado. Su madre tuvo que enfrentarse a peligros tan grandes como los de Ulises para poner el huevo del que nació. Y Alice, esa diminuta colección de fragilidades que aún ni siquiera ha estirado

la nariz hacia el sol, va a emprender una travesía poblada de verdaderas trampas. Alice es pequeña, pero valiente. Muy valiente. No valiente como cualidad moral, sino como fuerza vital. Si no fuera valiente, su cabecita no estaría ahí, curioseando el mundo más allá del mundo.

Ahora voy a hablar de Gumercinda, que podría ser su madre. No sabemos quién es la madre de Alice, pero sí que Gumercinda estuvo allí, en Tabuleiro do Embaubal, en la cuenca del río Xingú, en Pará. Éste es el lugar de cría de Gumercinda y de otras veinte mil tortugas, así como de tracajás y pitiús, otros tipos de quelonios. La playa de nidificación de Embaubal es un espacio que, a primera vista, hace que el mundo parezca bueno. A primera vista, sólo es hermoso. Y habitado por especies que conversan sin perturbar el silencio.

Gumercinda es una de las ocho tortugas monitorizadas por los biólogos Cristiane Costa Carneiro, conocida como Cris de las Tortugas, y Juarez Pezzuti, o Juca, profesor del Núcleo de Altos Estudios Amazónicos de la Universidad Federal do Pará. En 2013 acoplaron una radio y una antena a cada una de estas ocho tortugas para seguirlas por satélite. Los ribereños llaman a esta antena «cuerno». La de Gumercinda era la única que, cuatro años después, seguía activa. Puede que se hubieran agotado las baterías de las otras, que se hubiese perdido el cuerno o algo más brutal. No así la de Gumercinda. Gumercinda sigue vigilada, como si estuviera en un *reality show* en el que ella es la única que no sabe que es una estrella. ¿O acaso lo sabe?

Cris de las Tortugas y Juca han cursado carreras académicas, pero gran parte de lo que aprendieron fue con ribereños de la región de Tabuleiro; sus maestros, como explica la bióloga. Antonio Davi Gil, conocido como Tuíca, es uno de ellos. Casi ciego, olfatea las tortugas; según explica, saben mucho sobre los seres humanos y también sobre la selva, más que cualquier humane, más que un médico, incluso más que él mismo, que prácticamente nació en el río. «Las tortugas son grandes y saben mucho de agua. Saben más que yo.» Tuíca está construyendo una canoa muy grande, en la que caben sus ocho hijos, porque desde que represaron el Xingú ya no encuentra peces para comer. Dice que va

a meter a toda la familia en ella y a marcharse a algún lugar de la selva donde los hombres del progreso no los alcancen. Tuíca se parece más a Gumercinda, a quien conoce bien, que a mí, que formalmente soy de la misma especie. Él y Gumercinda son selva; yo no he conseguido aún convertirme en selva.

Gumercinda es la única de las ocho tortugas que no lleva el nombre de una mujer de la familia de Juca o de Cris. Angelina es la abuela de Juca. Carmela es la otra abuela de Juca, por parte de padre. Maria es la madre de Juca. Dany es la mujer de Juca. Tereza es la hija de Juca. Lúcia es la madre de Cris. También está la propia Cris, que bautizó a una de ellas con su nombre. Pero ¿y Gumercinda?

Así se llama el perro del tío Murilo. Pariente de Juca, el tío Murilo tiene un perro beagle llamado Gumercindo que, según su sobrino, no tiene nada de especial. Si la tortuga Gumercinda lo supiera, tal vez habría clavado la antena en la cola de un caimán y se habría comido la radio. Pero no lo sabe. Mientras Gumercinda se llama como el perro del tío Murilo, Carmela y Maria llevan nombres casi legendarios en la historia de la lucha contra la dictadura empresarial-militar de Brasil. En 1971 Carmela Pezzuti, la abuela de Juca, fallecida en 2009, fue detenida, torturada y deportada a Chile, junto con setenta guerrilleros que habían sido canjeados por el embajador suizo tras su secuestro por la Vanguardia Popular Revolucionaria, la VPR.

Maria do Carmo Britto, la madre de Juca, tiene ahora «ricitos de algodón», según su hijo, pero fue militante del Comando de Liberación Nacional, el COLINA, y de otras organizaciones clandestinas que lucharon contra la dictadura. Bajo el nombre en clave de Lia, planeó y fue una de las ejecutoras del célebre robo de la caja fuerte del ex gobernador de São Paulo, Ademar de Barros, escondida en casa de su amante. Como comandante del VPR, pudo haber sido la primera mujer en dirigir una organización guerrillera. Maria fue detenida, torturada y deportada como parte del grupo de cuarenta que fueron liberados a cambio del embajador alemán, en 1970, y exiliada a Argelia. «Me pareció que al ponerles sus nombres a las tortugas les rendía un homenaje silencioso», explica Juca.

Gumercinda, que sólo rinde homenaje al astuto perro del tío Murilo, pesaba treinta y cinco kilos la última vez que la examinaron, pero su especie puede alcanzar los setenta kilos. Vive en el archipiélago de Marajó, en la desembocadura del río Amazonas. Más concretamente, en la isla Salvador, en el municipio de Afuá. Allí pasa la mayor parte del año, comiendo y luchando por mantenerse con vida. Gumercinda ha demostrado ser fiel a lo que los científicos llaman «zonas de alimentación» y «áreas de desove». Las tortugas sólo abandonan las primeras cuando escasea la comida, y las segundas cuando los riesgos para las crías son demasiado grandes. Es posible saber dónde está Gumercinda, pero ¿qué se supone que siente? ¿Qué siente al nadar o tumbarse al sol? ¿Cómo experimenta sus instintos?

Lo que sí sabemos es que el 6 de agosto de 2017 algo se movió en el interior de Gumercinda, algo que la impulsó a dejar su casa y a ponerse en camino. En años anteriores, Gumercinda iniciaba su viaje algunas semanas más tarde. Pero esta vez Gumercinda y las demás intuyeron que las grandes lluvias llegarían antes de tiempo. Gumercinda inició entonces un viaje de 854 kilómetros, casi dos veces el trayecto entre São Paulo y Río de Janeiro, con muchas posibilidades de morir por el camino. Y lo hizo nadando. Algunas de sus colegas con cuernos suelen recorrer distancias aún mayores, de más de mil kilómetros. Ni Gumercinda ni ellas lo hacen solas. Las madres viajan en grupos de más de medio centenar de tortugas, impulsadas por un instinto imperativo.

Gumercinda viaja con más peso, al menos tres kilos extra compuestos por unos cien huevos. Este número es sólo una media, la cantidad de huevos puede alcanzar algunas decenas más. Y viaja despacio, puede que por precaución para no dañar su preciada carga. Cuando van juntas, son como un grupo de madres remontando primero el río Amazonas y luego el Xingú. Nadan contra corriente por los grandes ríos, pero no con alegría. Atentas, cautelosas, escuchando y olfateando. Hay riesgos en el río Amazonas, aunque son menores. Caimanes, a veces. Ribereños en busca de una tortuga para saciar el hambre del día. Alguna caza comercial. En la región del municipio de Gurupá, en el estado de Pará, el número de cazadores de tortugas crece. Pero es en la

región de Porto de Moz, en el río Xingú, donde la vida de Gumercinda y sus compañeras corre mayor peligro.

Cris de las Tortugas se pone nerviosa cuando Gumercinda se acerca a la región de Porto de Moz. Sus ojos no se despegan de la pantalla del ordenador, siguiendo las señales del satélite. En ese territorio, el depredador es humane. Y sólo lo humane sabe destruir en masa. Allí, los cazadores colocan un palangre, una especie de barrera con hasta mil anzuelos. Ceban cada anzuelo con mucajá, una fruta que a las tortugas les encanta. En esas presas de púas mueren cada día centenares de tortugas. Cada una de las tortugas, asesinada en su viaje de maternidad, lleva en su interior otras cien posibilidades de vida. Lleva un centenar de Alices que no nacerán.

Es un crimen. La caza de tortugas gigantes de río (*Podocnemis expansa*) está prohibida. Sólo los ribereños están autorizados legalmente a capturar una tortuga para alimentar a su familia en caso de no disponer de otra fuente de proteínas. Y sólo en esas circunstancias. Pero, en cualquier caso, ¿qué es la ley? Si se mata impunemente a humanes en la selva y en todo Brasil, ¿qué no va a pasarles a estas tortugas de agua dulce? Esas madres se venden a restaurantes y se convierten en premios en concursos. En 2017 una tortuga llegó a alcanzar los sesenta dólares en el mercado negro a plena luz del día. Sus vidas quedan así interrumpidas.

Dolor abrupto e insoportable. Sangre.

Las tortugas dejan de ser criaturas capaces de una hazaña extraordinaria y son reducidas a mercancía. Los humanos son los únicos depredadores que despojan a los vivos de su dignidad cuando los matan. La tortuga asesinada por un caimán, ser contra ser, sigue siendo una tortuga. La tortuga matada por un ribereño que necesita saciar el hambre, el ser contra el ser, sigue siendo una tortuga. La tortuga asesinada por cazadores furtivos para venderla en el mercado es carne de tortuga. Desprovista de sustancia, sólo tiene precio.

En ese punto del viaje miramos a Cris, y nos damos cuenta de que no parece respirar. Gumercinda ha atravesado a nado Porto de Moz, una hazaña que repite año tras año. Entonces la bióloga suspira aliviada.

Sospecha que Gumercinda ha aprendido que no debe comer los dulces de la región de Porto de Moz. Que pasa por debajo de la barrera y sigue adelante. Atenta, cautelosa, escuchando y olfateando a su depredador más feroz.

El 8 de septiembre, treinta y dos días después de su partida, Gumercinda alcanza al fin su destino, Tabuleiro do Embaubal. Llega exhausta, pero aún no está a salvo. Desde 2016 la playa de desove forma parte de lo que legalmente se denomina «Refugio de Vida Silvestre», que es una unidad de conservación creada para proteger a los quelonios que convierten las arenas en un gigantesco nido en esta época del año. Pero ni siquiera allí dan tregua los furtivos. En 2017 los inspectores llegaron tarde porque las *voadeiras* se averiaron. Gumercinda y las demás tortugas adivinaron la amenaza. Fueron testigos de cómo cazaban a otras madres. Escaparon de los palangres de Porto de Moz, pero fueron capturadas en la zona protegida por la ley, donde la ley es un espejismo.

Gumercinda olfatea la bestia que es el ser humano. Y la teme. Gumercinda escucha. Se vuelve arisca, tiene miedo. Puede poner sus huevos en Piteruçu, una playa que no ha sufrido ningún cambio provocado por el ser humano, o en Juncal, una isla elevada artificialmente para que haya más arena para anidar. Gumercinda parece preferir la arena más blanda y fría de Piteruçu, donde sus huevos tienen más posibilidades de eclosionar. Pero desde que ha habido ataques de cazadores, Gumercinda observa. Y duda.

Ahora tiene que tomar la decisión más difícil: poner sus huevos en Piteruçu y correr así un mayor riesgo de perder la vida y un centenar de huevos, pero ofrecer a sus crías más posibilidades de nacer, o correr un riesgo menor y cavar su nido en Juncal, donde las crías tendrán menos posibilidades tanto de salir de los huevos como de sobrevivir, porque la arena es más gruesa y a las temperaturas más elevadas.

Gumercinda tarda más de veinte días en decidirse. Va y viene con las demás, aventurándose un poco más en la playa cada día, olfateando el suelo, evaluando y experimentando. Al fin se decide. Entonces se tumba en la arena con el resto de su grupo, y se calienta al sol para estimular

el metabolismo y también la ovulación. Hasta que una o dos de las más valientes empiezan a cavar el nido, y las demás la siguen.

La tortuga Gumercinda acaba eligiendo la isla de Juncal, como la mayoría de su grupo. Se baña en el río por última vez antes de abandonar la arena de la playa. Despacio. Olfateando y escuchando. Si detecta algún peligro, regresa. Gumercinda elige el lugar. No hay muchos disponibles. Cientos de tortugas cavan sus nidos. *Brum*. El ruido que hacen no puede expresarse con palabras. Cada una de los cientos de tortugas levanta una nube de arena de casi dos metros de altura. Cavan sin parar, sin parar.

Son las tres de la madrugada cuando nuestro barco llega a la isla de Juncal. En ese momento vivo mi experiencia más profunda de ser extranjera. (Dos años más tarde participaría en una expedición a la Antártida y ese sentimiento sería aún mayor.) Me siento no sólo extranjera, sino astronauta. El paisaje sólo está iluminado por la luna. Y las gaviotas vigilan nuestros pasos. Nos denuncian sin demora con sus gritos agudos, advirtiendo que quien no debería estar allí está pisando la tierra de más-que-humanes.

Avanzamos en silencio.

Las tortugas están más asustadas de lo habitual por la violencia que han sufrido recientemente. Semanas antes, tres agentes encargados del control se emborracharon en la playa, se pasearon por la zona de anidamiento y se metieron con las tortugas. El estrés que sienten estas madres limita nuestra labor de documentación. Nos arrastramos hasta los límites de las zonas de desove y no los cruzamos. Permanecemos allí casi tres horas, tumbados boca abajo sobre la arena. No vemos nada más que las estrellas, muchas estrellas, sobre nuestras cabezas. Sólo alcanzamos a oír lo que sucede cerca. *Brum*. *Brum*. *Brum*. Y oscuridad.

Estamos allí para que las tortugas se acostumbren a nuestro olor y a nuestra presencia. Para que crean que no les haremos daño. De lo contrario, volverán al agua.

Amanece en Tabuleiro do Embaubal. Y lo que vemos está fuera del alcance de los adjetivos. Reparo en que nuestros límites no son sólo la proximidad, sino también las palabras. Y es honesto por mi parte

reconocerlo de entrada. Lilo Clareto y yo sabemos que las imágenes y las palabras sólo transmitirán una parte de la enormidad que es la vida narrándose a sí misma. «Bellezaviolencia» como un solo sustantivo, fundido en un solo cuerpo de letras.

Una escuadrilla de buitres interrumpe el encantamiento. *Crac*.

Hay cientos de ellos. Y son imponentes. En un instante, caen del cielo sobre la playa. No son una amenaza para las tortugas, protegidas por gruesos caparazones de hasta ochenta centímetros, sino para sus huevos, cuando accidentalmente alguno es empujado fuera del nido. En su afán por excavar, a veces estas madres acaban lanzando los huevos de otra fuera del nido. Entonces los buitres entran en acción. Las tortugas los aceptan como algo inevitable.

Gumercinda elige un lugar. Cavará sin parar durante una hora. Hasta que el agujero mida más de medio metro, a veces setenta centímetros. Ése será el nido de sus crías, y se asegura de que sea lo bastante profundo para que los depredadores no puedan alcanzarlo con sus picos o garras. Permanece inmóvil. Durante aproximadamente media hora pondrá un centenar de huevos o más. Alrededor: *brum brum, brum*. La arena vuela por todas partes. Los buitres son entrometidos, pero a ella no parece importarle. ¿Qué siente en ese momento? No entiendo el idioma de Gumercinda, ni ella el mío.

Media hora después Gumercinda se levanta y empieza a tapar el agujero. Hay una tecnología atávica en esa acción, como en todas ellas. Utiliza sus patas traseras para echar arena en el nido y luego la compacta golpeándola con la parte inferior de su caparazón, llamado «plastrón» por los biólogos. Cris no puede contener su emoción al ver el nido: «¡Es perfecto! ¡Es perfecto!», susurra.

La arena tarda una hora en convertirse un escudo para los huevos. Cada tortuga es una artista haciendo la escultura de la reproducción. El período de desove terminará con un tesoro de dos millones de huevos enterrados. Es una estimación. Podrían ser la mitad, podrían ser más que eso. Depende de las variaciones climáticas, cada vez más intensas, y de la competencia del sistema de inspección humano, por lo general bastante cuestionable, a veces deliberadamente incompetente. En 2009,

año en que no hubo ningún tipo de protección, se capturaron en Tabuleiro do Embaubal cerca de dos mil tortugas que fueron convertidas en mercancía.

Recuerdo la primera vez que estuve en la selva, en 1998, cuando recorrí la Transamazónica. El primer lugar que pisé con mis botas de gaucha fue Itaituba, a orillas del río Tapajós. Fui recibida por un militar de alto rango —si no recuerdo mal, un coronel del ejército—, que se interesó por mis andanzas y se ofreció a «ayudarme» en lo que necesitara. La noche de mi llegada se iba a celebrar una gran fiesta para el personal militar destacado en Itaituba. Como ya he comentado antes, parece que los militares de la Amazonia no se han enterado aún de que la dictadura terminó, por lo que marchan por las ciudades y la selva con sus botas militares y su arrogancia, seguros de su supremacía sobre los civiles. Más tarde, en 2019, cuando Jair Bolsonaro llegó a la presidencia de Brasil, comprendí con más claridad que, en cierta medida, la dictadura nunca había acabado y que una parte de los uniformados seguía queriendo más poder. Éste es el legado de muchas deformaciones históricas, entre ellas la de una República que empezó con un golpe militar.

En aquella noche de fiesta, el plato principal era una enorme tortuga charapa arrau. Colocada en el centro de la mesa, la tortuga era el banquete. La probé, pero no pude seguir comiendo. En cierto momento, el coronel se me acercó para «pedirme» que no mencionara que los militares estaban comiendo una criatura de la selva cuya caza y comercio estaban prohibidos. No respondí ni que sí ni que no, algo que se me da muy bien cuando es necesario. Pero me pasé toda la noche con náuseas. Cuando escribí el reportaje, acabé por no «mencionar» este hecho, porque el coronel era la fuente de un colega, pero nunca he conseguido zafarme de ese sentimiento de vergüenza. Recuerdo aquel momento mientras observo los gestos de Gumercinda, escarbando para sobrevivir.

Gumercinda termina. Parece satisfecha con su obra. Mira el cielo. En ningún momento deja de olfatear, escuchar, prestar atención. Y emprende el camino de vuelta al agua. Gumercinda está agotada. Como

la arena de la isla es áspera, tiene heridas en las patas que sangran. Sus patas son como manos en carne viva.

La persona tortuga se sumerge en el río Xingú. El 5 de octubre, el vigésimo séptimo día de su estancia en Tabuleiro do Embaubal, emprende su largo viaje de vuelta. Está más delgada, porque hay poca fruta en la zona de desove y la competencia es grande. Ya no lleva la preciada carga consigo. Esta vez nada a favor de la corriente. Pero la bestia, que es humana, sigue ahí. Con sus palangres y sus redes. Gumercinda no deja que el agotamiento embote sus sentidos, ni que el hambre la engañe. Nada muy rápido, esquiva los peligros. Es una gran superviviente. Gumercinda y las demás son magníficas.

Cris la sigue por ordenador. Comparte la base de Tabuleiro do Embaubal con doce inspectores, un biólogo y policías militares de la patrulla medioambiental. Vuelve a estar nerviosa. Su «despacho», bajo la casa, está situado junto a la hamaca donde duerme. La sede es un edificio mal ventilado e infestado de cucarachas. Abajo, entre los pilares de la casa, corre la brisa mientras esta comadrona de tortugas sigue el camino de Gumercinda en la pantalla.

Y luego, el alivio. El 17 de octubre Gumercinda está de vuelta en el archipiélago de Marajó. Sólo ha tardado trece días en recorrer más de ochocientos kilómetros por los grandes ríos. Ha nadado una media de sesenta y cinco kilómetros al día. Gumercinda ahora come y recupera fuerzas. Dentro de un año, si no la mata ningún depredador, volverá a emprender la misma odisea. Lo que yo llamo «odisea», para Gumercinda es simplemente la vida.

De septiembre a enero la isla de Juncal es un nido gigantesco, poblado sólo por pájaros y múltiples insectos. La película verde, que antes recubría parte de la piel como una seda muy fina, se vuelve más gruesa al final de cada año. Ha llegado el invierno amazónico y el agua cae del cielo. Algunos días hay un río arriba y otro abajo. Todo allí crece ferozmente. Es hora de que los primeros huevos empiecen a eclosionar, unos cuarenta y cinco días después de que sus madres los acomodaran en un regazo de arena. Tabuleiro do Embaubal se convierte en una maternidad de bebés tan frágiles como valientes.

Como Alice.

Una vez más somos astronautas aterrizando en una luna terrestre en mitad de la noche. Esta vez llegamos antes, hacia medianoche. Y de nuevo los pájaros nos adivinan y nos delatan. En ese momento empiezan a brotar pequeñas tortugas de la arena. La isla de Juncal ha sido rodeada por una valla como parte de un programa de gestión. Las tortuguitas son recogidas y puestas en cajas. Se cuentan y se liberan en lugares elegidos, donde se supone que tendrán más posibilidades de sobrevivir.

Las crías más audaces consiguen saltar la cerca y se dirigen al agua, donde con suerte encuentran tortugas adultas que han elegido vivir en la región de Tabuleiro do Embaubal durante todo el año. Se agrupan con estas hembras, que con su robusta presencia las protegen de algunos depredadores. Se fortalecen comiendo hojas, limo y pequeñas algas. Crecen. Tal vez al año siguiente emigren con sus madres cuando éstas vuelvan para desovar, pero no hay pruebas de que esto ocurra. Hay madrugadas en que nacen hasta veinte mil crías a la vez. Veinte mil, la población de algunas ciudades del interior de Brasil.

Ahora ya podemos caminar por Tabuleiro. Pero con cuidado. Un pie detrás de otro, muy despacio, porque nacen crías por todos lados. Acaban de nacer y espían a estos gigantes que andan a dos patas que somos nosotros.

Queremos presenciar un nacimiento. Parece fácil, pero no lo es. Hay que adivinar dónde hay un nido en el que nacerá una cría en las próximas horas. Hay que observar si va creciendo un pequeño remolino en la superficie. Colocamos la cámara de vídeo frente a uno de ellos y grabamos movimientos casi imperceptibles. Celebramos cada cambio en voz baja. Y entonces, dos horas después, con el cuerpo y la cámara en la misma posición, asistimos al «nacimiento» de un grillo topo, un insecto que se esconde en la arena. Las crías que corretean a nuestro alrededor deben de pensar que han nacido en un planeta de criaturas altas, pero con poco cerebro.

Con la ayuda de Cris, que no puede parar de reírse de nuestra mala suerte, movemos la cámara hacia otro remolino situado a unos

centímetros. Alice está allí, pero no lo sabemos.

Esperamos.

No hay duda de que será hembra. Como elevaron la isla de Juncal artificialmente, la arena es más gruesa. Si la arena está a una temperatura superior a 32 ºC, se desarrolla el aparato reproductor femenino. Si está por debajo de esa temperatura, lo hace el masculino. Como la arena gruesa de Juncal está por encima de los 32 ºC, el cien por cien de los huevos serán hembras. Y así, año tras año, cada vez hay menos machos. Cuentan los ribereños que décadas atrás siempre se veían varios machos rodeando a una sola hembra. Esta escena es hoy improbable.

Nosotros, que no sabemos mirar, no vemos más que un paisaje impresionante. Pero hay una explosión constante de acontecimientos simultáneos. Sexo, nacimiento, muerte.

Llevamos una hora allí sin que al parecer suceda nada. Y entonces... *Plof*. De repente una cabecita brota de la arena. Son las 3.12 h de la madrugada del 20 de diciembre de 2017. Y Alice hace su primer contacto con el mundo exterior.

Es minúscula. Y es grandiosa. Parece salida de la nada. Pero no lo es. Esta pequeña ha permanecido al menos diez días en un mundo subterráneo hecho de arena, en total oscuridad, después de romper el cascarón. Mientras estuvo en el huevo se alimentó del vitelo, o yema, a través de una especie de cordón umbilical. Sí, Alice tiene ombligo. Cuando se acaba el vitelo y el ombligo está bien curado, sale del huevo. Pero lleva dentro de sí algo de este alimento, una reserva que la sustentará durante el largo viaje a la superficie. Pasa días y días cavando con las patitas hacia arriba y hacia arriba, a través de una arena más gruesa de lo ideal, compactada por las primeras lluvias y la subida de la marea.

Nacer es toda una epopeya para una cría de tortuga. Más aún para una exploradora como Alice, la primera en abandonar el nido. Sus hermanas seguirán el túnel que ella ha abierto. Alice aún no ha visto mundo y ya está agotada. Tiene los ojos cerrados y respira entrecortadamente por la boca. Sólo por este gesto es ya una

superviviente. De entre unos dos millones de huevos, Alice es una de las cuatrocientas mil tortuguitas que llegarán a nacer. Ésta es también una cifra estimada: algunos años nacen la mitad, otros muchas más.

La tasa media de nacimientos es sólo del 20 %, asegura Cris. El resto de los huevos no llega a eclosionar, ya sea por inundaciones o por las altas temperaturas. Millones de los huevos que ponían las antepasadas de Alice se utilizaban como aceite para iluminar las ciudades. Hoy son la caza furtiva y la crisis climática las que amenazan la supervivencia de la especie.

Pero Alice aún no sabe que su vida está destinada a ser un drama, o tal vez una tragedia. Ella está ahí. Intentándolo. Sólo abre sus ojitos —verdes— por primera vez cuando un insecto se posa sobre ella. A continuación un escarabajo utiliza su cabeza como pista de aterrizaje, en un alarde de mala educación. Luego le toca el turno al saltamontes, que la encuentra fascinante. La luz de nuestra cámara perturba su nacimiento, a veces parece como si cerrara los ojos con la vana esperanza de que hayamos desaparecido cuando vuelva a abrirlos.

Alice se mueve, intenta deshacerse de los inoportunos bichos, atraídos primero por la luz de la cámara y luego por ella. En cuanto lo consigue, vuelve a dormirse. A veces intenta ignorarlos porque está muy muy cansada, pero la acosan insectos de todo tipo. Se ve obligada a volver a abrir los ojos. Se los sacude con una patita. Y así va sacando su pequeño cuerpo de la arena. Este movimiento la agota y tiene que respirar varias veces por la boca. Luego levanta la nariz y mira. Mira mucho. Parece que ve las estrellas por primera vez. Después de todo, esto es el mundo.

A través de su poderoso instinto, que la sostendrá mientras viva, Alice sabe que tiene que salir a la superficie durante la noche, antes de que los buitres y otras aves se abalancen sobre la playa para cazarla. Alice parece retrasarse. Y empezamos a angustiarnos. Pero entonces aparece el sol en el horizonte, apenas una promesa de luz. Alice abre los ojos. Esta vez ya no los cierra. Se limpia la arena del ojo derecho con una patita, la del ojo izquierdo con la otra, y sale corriendo hacia el agua. Está a más de cien metros del río, y el viaje es muy peligroso.

Alice sube y baja dunas que, dado su tamaño diminuto, deben de parecerle montañas. Sólo se detiene una vez, cuando oye el estridente grito de una gaviota. Y vuelve a correr. Cuando llega cerca del río, no sólo hay arena, sino también maleza. Debe de parecerle la selva. Alice no duda. Sigue adelante. Corriendo, corriendo hacia la vida. Por fin Alice se sumerge en el Xingú. Por primera vez. Nada sin que nadie le haya enseñado a nadar. Desaparece en el agua.

Diminuta.

Las tortuguitas son todas iguales vistas desde lejos. Pero cuando las vemos de cerca, se vuelven únicas, con rasgos singulares y personalidad propia. Alice tenía una nariz especialmente grande y era un tanto desgarbada. Había crías más bonitas, había crías más grandes, había crías más listas. Ninguna de ellas era Alice, a la que vimos nacer y luchar por convertirse en un ser de este mundo.

Alice tiene una oportunidad. Ha conseguido escapar de los buitres en tierra, pero el viaje por agua no ha hecho más que empezar. Si escapa de los tucunarés, las pirañas y los diferentes peces que la esperan poco más adelante —como si hicieran cola en la cafetería de una empresa—, si escapa a los caimanes, si escapa a los pájaros de largos picos, si encuentra un grupo de tortugas hembra adultas que le sirvan de escudo, un día Alice volverá a Tabuleiro do Embaubal para poner sus huevos. Y, como su madre, también será perseguida de forma persistente por la bestia que es el ser humano.

Alice se sumerge en el agua para vivir. Su existencia puede durar un segundo, o un siglo.

69

translingüe

He elegido viajar, atravesar mundos, como forma de vida. No como una forma de trasladarme de un lugar a otro, sino como una elección de no dejar nunca de viajar. Y viajar siempre hacia delante significa aceptar que no hay ninguna conclusión a la que llegar, ni ninguna comprensión definitiva sobre nada. No hay dónde. Y, lo que es aún más duro, no hay un refugio en una lengua como lenguaje, ni una lengua como visión del mundo. Creo que ésta es una condición común a todes, aunque muches no se den cuenta. Sólo es posible ser siendo translingüe y translenguaje. Las lenguas y el lenguaje mismo son cuerpos, si no nuestro propio cuerpo. Del mismo modo que nuestras células se renuevan constantemente y nuestras conexiones neuronales se adaptan, lo que llamamos «yo» es movimiento, mutación, transmutación. Todes estamos en transición; somos trans; en trance.

Ser translingüe y translenguaje significa que estás en una pérdida permanente y, porque te das cuenta de esta pérdida, estás más lleno de tus sentidos. Tomando el tópico del vaso medio lleno o medio vacío según quien lo mire, es como si, por advertir y sobre todo aceptar que el vaso está muy vacío, nuestro vaso se llenara más. Siempre he sabido que es imposible convertir la complejidad de la vida en palabras, como es imposible convertir el cuerpo en palabras. Vida y cuerpo escapan a las palabras, o las palabras son incapaces de abarcar vida y cuerpo. Ésta es la condición permanente para cualquiera que cuente historias, ya sea a través de la escritura o de la palabra hablada.

Cuando intuyo el *banzeiro* y lo abrazo —tanto porque estoy cansada de fingir que no lo oigo, como porque elijo viajar hasta su núcleo para averiguar qué quiere de mí—, la imposibilidad y la carencia aumentan. Y siguen aumentando. La experiencia de convivir con otros mundos y

otras personas hace que la lengua y el lenguaje que habito —y el cuerpo que soy— sean radicalmente carentes. Mi reto en este libro y en todo lo que escribo es cómo expresar esta carencia, no ocultándola, sino exponiéndola con palabras. Como ya he dicho y repito una vez más, porque es importante, si algo he aprendido es a no huir nunca, en ninguna situación, de las contradicciones. Llevo las mías en el cuerpo, expuestas para quien quiera verlas.

Y ahora, en lugar de decir «humanes y no humanes», como he hecho hasta aquí —utilizando «no humanes» para referirme a los que son otres— me referiré a «humanes y más-que-humanes». Este cambio pretende expresar la carencia y también las contradicciones. Ha sido un gran reto decidir cómo referirme a todos los que no pertenecen a la especie humana. Ni yo he llegado a un buen término ni considero que otras personas que persiguen ese mismo reto lo hayan conseguido. Obviamente nunca optaría por llamarlos «animales», un concepto contaminado por siglos de ignorancia, aunque seamos «animales humanos». A mí también me enseñaron en la escuela que «los humanos son animales racionales» y que todos los demás son animales «irracionales», una afirmación que hace mucho que la ciencia ya no sostiene.

Considerar la multiplicidad de formas de vida a través del concepto de especie —otra perspectiva que se ajusta a la hegemonía de la biología, como si esta visión fuera un consenso en todos los universos— es bastante limitante. Pero no sé cómo romper con esta hegemonía en este punto del trayecto. Utilizo «humanes y no humanes» en mis conferencias y artículos periodísticos porque, si empleara otros términos, tardaría tanto tiempo en explicarlos como el que necesito para el asunto en sí. Y también porque la primera vez a la gente ya suele molestarle bastante ver a les «no humanes» puestos al mismo nivel que a les «humanes». Por no hablar del lenguaje neutro en cuanto al género que intento adoptar en este libro, buscando a tientas, pero aceptando el reto de tantear y buscar, desechando así el binarismo contenido en términos como humanos/humanas para traducirlo a la translengua/lenguaje de les humanes.

En este momento, sin embargo, en el viaje a través de las páginas de este libro, debo ir más allá del término «no humanes» que mantengo en otros espacios. Resulta muy pobre reducir a todes les seres vivos a una negación de lo humane, referirlos a algo que no son. Por no hablar de que sabemos que un no ser —aquel que no es ninguno de los referentes positivos— es interpretado como «menos». Aunque un cuerpo sólo pueda expresarse desde su lugar de habla (en mi caso: persona humana, blanca, mujer de clase media, etc.), debemos hacer un esfuerzo honesto por esforzarnos más

La expresión provisional más-que-humane, aunque precaria, contiene algunas sugerencias en el campo de la política que me parecen importantes: la idea de que hay más, mucho más que humanes en los centros del mundo, o como mundos en sí mismos, y el mensaje de que el conjunto de los que son otres, aunque sean vistos a través del limitado concepto de especie, es necesariamente más importante que una sola especie. «Más-que-humane» es una designación menos pobre que «no humane» y, al mismo tiempo, una provocación. Considero que lo mejor que se puede hacer para enfrentar a los lectores con sus propias contradicciones es convertir la pérdida y la dificultad en provocaciones.

Sólo en la región del Medio Xingú, donde habito y a la que pertenezco, hay nueve pueblos originarios, con su propia lengua, sin contar las variaciones del portugués habladas por los ribereños e incluso por los altamirenses que vinieron de todas partes. No me alcanzaría la vida para aprender todas esas lenguas; aunque fuera posible hablarlas razonablemente bien, nunca abarcaría todas sus formas de lenguaje. Un buen antropólogo vive con un pueblo indígena durante años, décadas, no para entenderlo, sino para traicionarlo menos en lo poco que entiende. Lo mismo ocurre con los periodistas como yo. Lo único que conseguimos es narrar otra experiencia, después de que haya recorrido nuestro cuerpo, siempre después de que haya recorrido nuestro cuerpo. Lo he repetido sin cesar.

Al principio me negaba a escribir sobre los pueblos originarios, porque sentía que me lo prohibía mi ignorancia. Sólo me permitía

hablar de los ribereños, con los que comparto una base lingüística común y con los que he convivido durante casi dos décadas. No me arrepiento de haber escrito sobre indígenas en el pasado, pero me avergüenzo de lo que escribí. Sólo en los últimos años he entendido que necesito escribir sobre ellos, efectivamente, aunque haciendo hincapié en mi ignorancia. Comprendí que no escribir sobre la violencia que sufren sería una omisión. Además, algunos grupos de indígenas me pidieron que escribiera. Sin embargo, sigo sintiéndome muy incómoda. Intento basarme en los conocimientos recogidos por los antropólogos, pero son insuficientes.

En los últimos años algunos indígenas se han convertido en periodistas para poder contar más sobre su cuerpo, su lengua y su lenguaje a quienes los oprimen. Creo que este camino es necesario e inestimable, pero espero que los indígenas sepan que el periodismo, tal como existe hoy en día, es un invento de los blancos. Espero también que, además de contrainvadir el territorio que los asalta en todo momento, penetren en el periodismo con su propia forma de narrar. Espero sinceramente que devoren el periodismo, lo que sería la mejor noticia posible.

Thais Mantovanelli es antropóloga y trabaja principalmente con los mebêngôkre xikrin y los juruna yudjá del Medio Xingú. Cuando no está en las aldeas, vive en Altamira. Thais cuenta que, en la lengua mebêngôkre, hablada por los pueblos que se hacen llamar así pero que en el mundo blanco son conocidos como «kayapó» y «xikrin», la expresión habitual cuando hablan entre ellos por radio es: «*Gamá?*» Que se traduciría como: «¿Ha podido tu oído oír para entender?» El interlocutor responde: «*Arup ba kumá*.» Que significa: «Sí, he podido entender lo que oí en mi oído.»

Como escuchadora, intento comprender lo que oigo con el oído. Y con todos mis otros sentidos, incluida la intuición. Sospecho que eso es lo que significa «oído» en el caso de la lengua mebêngôkre. El oído es más-que-oído-la-parte-del-cuerpo. Cuando escucho a los indígenas, «oír en mi oído» es oír lo que entiendo que dicen, porque está dicho en mi lengua. Pero lo que me dice más es lo que puedo captar de sus palabras

cuando hablan en una lengua que no entiendo.

Al hablar en su lengua materna, los indígenas a veces tienen que usar palabras en portugués que no existen en sus lenguas, porque no existen en su cosmovisión lingüística. Estas palabras marcan su discurso con la invasión que sufren sus cuerpos. Es lo que ocurre con palabras como «desarrollo», «progreso», «empresa» y «emprendedor». Cuando pronuncian estas palabras, son agredidos una vez más, porque estas palabras invaden su lengua, la intangible, y también sus lenguas, las que permiten el sonido.

Mi experiencia fundacional de escucha, la que transformó mi forma de lidiar con mi ignorancia sobre los cuerpos de los pueblos indígenas, tuvo lugar en una de las innumerables audiencias que organizó el Ministerio Público Federal en Altamira para escuchar a los afectados por el impacto de Belo Monte. Cuando escribo «pueblos indígenas» aquí, ahora, me siento zafia, porque estoy juntando en el mismo par sustantivo-adjetivo cuerpos que nada o poco tienen en común, más allá del hecho de que han sido agredidos por la minoría dominante de humanes. Creo que tal vez tendríamos que referirnos a los indígenas como «extra-humanes» o como «más-allá-de-les-humanes». Aquí nuevamente queda explícito que el lenguaje es un campo donde se libran continuamente las batallas realmente importantes.

En aquella «audiencia» (otra de esas palabras intraducibles para los indígenas), me cautivó una escena en la que no pude hacer otra cosa que oír en mi oído lo que no entendía. Lo que no entendí se convirtió más tarde en un lamento para cuerdas compuesto por el maestro Alexandre Guerra e interpretado por orquestas desde Manaos hasta Budapest. En el *impasse* entre lenguas, el maestro utilizó su propio lenguaje y creó acordes que entristecen sin ofender.

Él era un anciano. Su pueblo, araweté. Tenía el cuerpo rojo por el urucum, llevaba un corte de pelo en forma de cuenco. Y estaba sentado erguido, con las manos abrazando el arco y las flechas frente a él. Así estuvo casi doce horas. No comió. No desfalleció. Lo miré, pero nunca estableció contacto visual conmigo.

Frente a él, turnándose en el micrófono, algunos líderes indígenas de

varios pueblos afectados por Belo Monte exigían el cumplimiento de los acuerdos por parte de Norte Energia. Él, como otres, no entendía la lengua portuguesa. Cuarenta años antes, ni él ni su pueblo sabían que existía algo llamado «Brasil», y es posible que incluso entonces eso siguiera careciendo de sentido. Pero el viejo araweté estaba allí, bajo las lámparas, sentado en una silla de plástico color rojo, esperando a que su destino se decidiera en portugués en un lugar al que llamaban «Brasil». ¿Qué veía el anciano?

No sé lo que él veía. Sé lo que veía yo. Y lo que vi me hizo alcanzar una dimensión de mí misma, no de él. O de nosotros, los blancos. El lenguaje de la justicia, como el de la burocracia, con todas sus siglas, está diseñado para volver analfabetos incluso a los doctores en letras. Pero ¿qué les queda a los indígenas que se esfuerzan por expresarse en la lengua de quienes los destruyen, y se esfuerzan incluso mientras son destruidos por esa lengua? ¿Qué le queda al viejo araweté que permaneció sentado allí durante casi doce horas? No tiene elección, ya que es con esas palabras con las que se aniquila su existencia.

Los líderes de varios pueblos indígenas afectados por Belo Monte, los que hablan portugués, denunciaron la imposibilidad de la vida después de que les impusieran la central hidroeléctrica en el Xingú. Hablaron del hambre y de las enfermedades. La presa había transformado el río y la supervivencia de los indígenas se veía aún más amenazada. El río se estaba secando en la Volta Grande do Xingú y los peces estaban muriéndose. La empresa controlaba el agua del río. ¿Cómo se le podía explicar eso al viejo araweté en cualquier lengua?

Otro proyecto gigantesco presiona para «instalarse» en la misma región, un proyecto que la empresa minera canadiense Belo Sun ha promocionado como la mayor mina de oro a cielo abierto de Brasil. ¿Cómo va a entender el viejo araweté algo así, él, que ni siquiera comprende un idioma en el que la palabra «bello» puede nombrar algo que destruye y mata?

Pintado con urucum, empuñando su arco y sus flechas, sentado en una silla de plástico rojo, sin entender la lengua en la que se decide su destino y se decreta su hambre, está el viejo araweté. ¿Cómo llegó al

centro de convenciones? ¿Qué caminos lo llevaron a ese momento, a esa silla, a ese escenario tan expuesto por las luces y al mismo tiempo tan oscurecido por las negociaciones, subterfugios y pérdidas?

Los araweté conocen a los blancos desde hace mucho tiempo. Los blancos están presentes en su mitología. Pero el contacto «oficial» tuvo lugar en la década de 1970, cuando la carretera Transamazónica se impuso a la región. En esa época, la dictadura empresarial-militar inició lo que presentó como «atracción y pacificación» de los pueblos indígenas. Es importante poner de relieve que, en la comprensión de los araweté, ocurrió todo lo contrario: fueron ellos quienes domesticaron a los blancos.

En 1976 la agencia federal de asuntos indígenas de Brasil, FUNAI, encontró a los araweté acampados cerca de los campos de los agricultores. Estaban hambrientos y enfermos desde el primer contacto. En julio de ese mismo año, los trabajadores de la agencia decidieron emprender una caminata de cien kilómetros con los araweté hasta un puesto de la FUNAI. En los diecisiete días de marcha, adultos y niños murieron por el camino. Peor aún, con los ojos cerrados por una conjuntivitis infecciosa, los araweté ni siquiera alcanzaban a ver el camino. Se perdieron por el bosque y murieron de hambre. Niños pequeños, huérfanos de repente, fueron sacrificados por adultos desesperados; muchos, demasiado débiles para seguir andando, pidieron que se los dejara morir en paz. Al final del viaje, setenta y tres personas habían dejado de existir, muertas debido al contacto y a la marcha. El primer censo realizado por la FUNAI registró ciento veinte supervivientes. En aquel momento eran todos los araweté que quedaban en el planeta.

El anciano sentado en la silla de plástico rojo, aferrado a su arco y sus flechas, es uno de los supervivientes de ese contacto «oficial» con los blancos de hace cuarenta años. Es uno de los niños que fue encontrado, para perderse para siempre. Y ahí está. ¿Qué ve? ¿Qué son esos blancos que están negociando su vida en el escenario del centro de convenciones? ¿Qué somos nosotros?

Un salto hacia delante. Ahora ya no es la Transamazónica

destrozando los hogares y la vida de los pueblos originarios del Xingú, sino Belo Monte. En 2013 el antropólogo Guilherme Heurich, del Museo Nacional, presentó un texto contundente en la 6.ª Cámara del Ministerio Público, en Brasilia:

> Lo que hizo Norte Energia durante el Plan de Emergencia [que debía proteger a los indígenas del impacto de la construcción de la central hidroeléctrica], fue proporcionar una afluencia constante de mercancías hacia las aldeas. Norte Energia se posicionó como el gran donante, universal e infinito, de productos no indígenas, siendo las listas [de productos ofrecidos como parte de las llamadas «medidas de mitigación de impacto»] los únicos intermediarios entre ellos y los indígenas.

Una vez más, las administraciones se abstuvieron de cumplir con su obligación constitucional de proteger a los pueblos originarios, y los dejaron a merced de las negociaciones con la Compañía —con mayúscula, como si fuese Dios— y de su poder ilimitado debido a la omisión activa por parte del Estado.

Al principio, la FUNAI rechazaba los pedidos como las camas con somier. Más tarde, los jefes indígenas empezaron a negociar directamente las listas de productos. Era como un mostrador de ventas donde se reproducía la clásica alegoría del siglo XVI, cuando los invasores europeos cambiaron la vida de los pueblos originarios por espejitos. Quinientos años después, los espejos se convirtieron en *voadeiras*, combustible, televisores, comida basura y refrescos. Los indígenas, que no tomaban azúcar, empezaron a consumirlo a diario.

Durante una conversación con un araweté, Guilherme Heurich descubrió cómo estas personas interpretaban la afluencia de mercancías a su aldea. Las mercancías eran *pepikã*, la reparación por la futura muerte de todos. Como una compensación pagada en vida por una muerte decretada. Una miserable última cena para los condenados, consistente en alimentos ultraprocesados que también los envenenarían, acelerando su fin.

«¿Y qué te matará?», les preguntó el antropólogo. «El agua.» «¿El agua?» «Sí, el agua de la presa.» El análisis de los araweté sobre el

porqué de esa afluencia de mercancías a la aldea, como señala Guilherme, no puede ser más claro y preciso: «Lo único que ha impulsado el plan de emergencia es el anticipo de la muerte que sobrevendrá cuando la aldea sea inundada por las aguas de Belo Monte.» Otro araweté rechazó este futuro y creó uno diferente: «Vamos a construir una canoa muy grande… para que todos podamos vivir en medio del río.»

El viejo araweté, que ahora está aquí, en el centro de convenciones de Altamira, empuñando su arco y sus flechas, experimentó junto a su pueblo la certeza de que había llegado el fin del mundo. ¿Cómo se puede medir y responder a un impacto de esta magnitud, el impacto de vivir con la certeza de que el mundo se acabará al día siguiente? Y ahora está aquí. Sentado en la silla de plástico rojo. Inmóvil. Casi doce horas sin comer, sin desfallecer.

El Xingú y sus pueblos ya no son los mismos. A orillas del río Ipixuna, los araweté sienten cada día enfermar los ríos y los arroyos. Primero el agua se convirtió en una mercancía, ahora es el oro. Otros pueblos toman el micrófono para contar que Belo Monte ha devastado la Volta Grande do Xingú, secando su presente y convirtiendo su futuro en humo. Advierten que, si se pone en marcha el proyecto de explotación minera de Belo Sun, el mundo de hoy se acabará. Uno de estos pueblos es el yudjá. Llamados «juruna» por los blancos, en la actualidad están volviendo a aprender su propia lengua con sus parientes del Alto Xingú y reclaman el derecho a llamarse a sí mismos yudjá. «¿Qué significa vuestro nombre?» «Nuestro nombre, yudjá, lo tenemos porque somos de este río.» De este río que ahora mata. El cacique que habla por el micrófono acaba de perder a su hermano, ahogado en el río en el que nació, pero que ya no era capaz de reconocer.

Se denuncian las violaciones, pero no pasa nada. La violencia se anuncia, pero no se impide. La ley, como el río, ha sido represada en el Xingú. ¿Cómo va a entender el viejo araweté una ley que existe para no existir?

Y aun así allí está, erguido, casi doce horas sin comer, sin desfallecer.

Sentado en la silla de plástico rojo. La reunión es necesaria, es también una agresión: el lenguaje diferente, el ritual diferente, la organización social y política también diferente. El viejo araweté está ahí, sentado entre los representantes de otros pueblos indígenas que han sido sus enemigos desde que sus antepasados podían recordar, oyendo palabras que su oído no puede entender. ¿Cómo es posible tanto imposible?

Los llamamos «araweté», pero el nombre no tiene sentido en su lengua, que procede del tronco tupí-guaraní. Se lo puso alguien de la FUNAI, pero no existe tal referencia en la lengua de los araweté, que no saben por qué los llaman así. Ellos se hacen llamar «bïde», que significa «nosotros», «los seres humanos». Los blancos son «kamarã». Y también «awi», «enemigos», «extranjeros». Y ahí está el anciano, sentado con su arco y sus flechas; ni siquiera la palabra utilizada para convocar a su pueblo al micrófono tiene sentido para él. Llamados por un nombre que no es el suyo, deben responder en una lengua que no hablan sobre una violencia que no entienden.

La tensión aumenta y el tiempo parece una tela a punto de rasgarse. Los líderes de otros pueblos, que hablan bien la lengua del blanco, dominan el micrófono. Poco queda para los araweté, sus conocimientos ancestrales reducidos a media docena de palabras entrecortadas en la lengua del asesino. Los indios enarbolan sus garrotes, y sus palabras se vuelven duras porque la vida se torna muerte. «Lo que hacéis es crear conflictos, ponéis a luchar nación contra nación. Esto es un crimen», dice un líder. «¡Hay garimpeiros y madereros saqueando nuestras tierras y no hacéis nada!», grita otro. «Tenéis que respetarnos, respetar a nuestros ancianos, respetar nuestra lengua. El río está seco, el río está sucio, estamos sufriendo. ¡Tenéis que escucharnos!»

No escuchan. El presidente de la FUNAI pide un «voto de confianza», recordándoles que acaba de tomar posesión de su cargo (no durará mucho, pero aún no lo sabe). Promete que todo será diferente. Cuando un indígena lo interrumpe, dice: «Os he escuchado, ahora pido que, por favor, me dejéis hablar. Esto es una democracia.» ¡Democracia! Si el viejo araweté entendiera portugués, ¿qué pensaría sobre la «democracia»? ¿Qué hace la «democracia» por el viejo araweté?

Expresiones como «generación de riqueza», «actividades productivas», «logística de movilización» aparecen con frecuencia con el paso de las horas. ¿Cómo podemos entender esta violación de los oídos? ¿Qué ve el viejo araweté allí sentado?

La lengua incorpórea es mucho peor que un fantasma, porque ni siquiera puede acechar. Incluso para los que entienden portugués, si la palabra carece de cuerpo, si el que habla y el que escucha no pueden ver la sangre en la palabra «genocidio», une y otre, ya sea con voz o con letras, sólo pueden escribir cartas perdidas. ¿Y el viejo araweté, ese que muere lentamente en la reunión, sin conocer siquiera la palabra que nombra su extinción?

Ya es medianoche cuando la convención termina y los líderes se reúnen para firmar otro documento en el que Norte Energia y la FUNAI se comprometen a cumplir lo que tantas veces han incumplido en el pasado. El viejo araweté se mueve por fin. Tiene movimientos de felino y se desplaza por la sala como si estuviera en territorio extranjero, que es donde está en realidad. Muy despacio, se acerca al teclado de un ordenador y, con cautela, extiende un dedo cubierto de urucum. Toca la tecla y rápidamente retira la mano.

Espera. No pasa nada.

Dice entonces algunas palabras en su propia lengua, no se dirige a nadie en particular. Presiona el cuerpo contra la pared blanca, protegiéndose la espalda en un entorno hostil, y se queda examinando la escena. Luego arriesga de nuevo sus pasos felinos. Se dirige a la mesa de las autoridades, que ahora está vacía. Coge el micrófono y le da con cuidado unos golpecitos. Nada. Ya está apagado. No sale ni una palabra de él. El presidente de la FUNAI se despide con una expresión rutinaria: «Que Dios os bendiga a todos.»

dios.

¿Qué ve el viejo araweté? Ignorante, sólo sé lo que veo yo. Me gustaría que nosotros, los blancos, nunca lo hubiésemos tocado. Me gustaría que ningún pueblo originario hubiera sabido de nuestra existencia. En la película *Xingu* de Cao Hamburger (2012), cuando el antropólogo Cláudio Villas-Bôas intenta «salvar» a los indígenas, su

personaje dice lo siguiente: «Hay algo en ellos que muere para siempre en cuanto los tocamos.» También recuerdo otra frase, título de un precioso libro del antropólogo Jorge Pozzobon: «Vosotros, los blancos, no tenéis alma.»

Los tocamos. Y cada vez que los tocamos provocamos el exterminio. Como los peores extraterrestres de la ficción, aterrizamos y los matamos de muchas formas distintas. Y no aprendemos nada porque seguimos exterminándolos.

Seguimos siendo, en gran medida, los mismos que provocaron el primer genocidio en el año 1500. La Constitución brasileña de 1988, que garantiza la protección de los pueblos originarios, es atacada por todos los flancos. Y sufre el peor de los golpes, ser quebrantada a diario. Los blancos no cumplen su palabra. Tienen palabras para escribir la ley, pero no tienen palabra.

No sé lo que ve el viejo araweté. Sé lo que veo yo. Ante mí hay una persona que es un mundo en sí misma. Alguien que no debería necesitar estar aquí. Y todo lo que tenemos para ofrecer son sillas de plástico rojo y palabras incorpóreas.

Saca una especie de cigarro largo. Lo enciende. El viejo araweté baja con dificultad las escaleras del centro de convenciones. Y se esfuma en la ciudad que huele a cloaca.

Salgo de allí sintiéndome un monstruo.

2041

eduardo

El 15 de abril de 2021, cuatro años después del nacimiento de Alice, la más-que-humane, nació otra cría de la selva muy parecida a ella. Aunque humane, Eduardo también salió del vientre de su madre amenazado, y por depredadores aún más poderosos. Como a la tortuga Gumercinda, a su padre también lo cazaban. No para convertirlo en mercancía, sino porque él luchaba para evitar que la selva se volviera mercancía. En el Brasil de Bolsonaro, que hizo de la comercialización de la Amazonia su principal proyecto de poder, Eduardo nació exiliado dentro de su propio país.

El padre de Eduardo, Erasmo, nacido en Altamira de una pareja de migrantes; su madre, Natalha, es hija de quilombolas. Pocos meses antes de que Eduardo naciera Erasmo y Natalha abandonaron su casa y la región de Anapu y la Volta Grande do Xingú para salvar sus propias vidas. Llevaban consigo a los tres hijos pequeños de Natalha (a los que Erasmo también considera suyos), y un embarazo de alto riesgo. Era la segunda vez que las amenazas de muerte se habían acercado tanto a la muerte real que Erasmo se vio obligado a desaparecer para seguir con vida. Encontró en Natalha, una mujer valiente, feminista, con un buen discurso, a su mejor compañera.

Nacido en la clandestinidad en plena pandemia de coronavirus, Eduardo también estaba destinado a convertirse en guerrere de la selva. No por elección, ya que su inocencia aún le protege de ese horror, sino por fatalidad. Los niños como Eduardo no pueden elegir entre luchar o no luchar. Es luchar o morir de un tiro o con una soga al cuello. Ya llegan a este mundo luchando; y nacer vivos es su primera victoria, a veces la única.

Es curioso cómo muchos brasileños, dentro de sus burbujas, no

entienden que en la Amazonia —y creo que en todos los Brasiles— vivimos en guerra. No hablo en sentido figurado, sino que me refiero literalmente a la guerra. Para les humanes como Erasmo, despertarse al día siguiente es siempre una victoria. Erasmo encarna a otro pueblo de la selva, aún en proceso de forestación, y por ello a menudo invisibilizado, o incluso despreciado, por las organizaciones socioambientales: los campesinos, los sin tierra o los que en los últimos años han sido reasentados en el marco de programas agrarios en la Amazonia. Pobres de todos los Brasiles en busca de un suelo no para comercializar, sino para vivir, que acaban llegando a las Amazonias o que a veces se encuentran allí abandonados cuando terminan los grandes proyectos de construcción como Belo Monte.

En 2005 estas personas en proceso de forestación se volvieron más visibles cuando seis disparos acabaron con la vida de la misionera estadounidense Dorothy Stang. Stang fue asesinada por defender a los campesinos que formaban parte de los proyectos agroecológicos y, por lo tanto, amenazaban los intereses de los *grileiros* de la región. Y se hicieron más visibles porque una monja blanca, ciudadana estadounidense, fue asesinada en plena selva amazónica. Pero después estas personas volvieron a la oscuridad y a ser asesinables, y a partir de 2015 murieron aún más.

Cuando conocí a Erasmo Alves Theofilo, me llamó la atención ese hombre que se desplazaba a toda prisa en una vieja silla de plástico barato, de esas que se apilan. Erasmo contrajo la polio porque no había vacuna en la región donde vivía, así que no puede caminar. Pero lidera. Y lucha por la vida de trescientas familias de agricultores y pescadores en la Volta Grande do Xingú y Anapu. Pese a sus piernas inmóviles, el padre de Eduardo se mueve más que la mayoría de los brasileños para mantener la selva en pie.

Para mí ya era extraordinario ver a ese hombre moviéndose rápidamente por la selva en una típica silla de bar, y liderando todo el tiempo. Pero luego Erasmo me sorprendió un poco más, convirtiéndose en una de las personas más fantásticas que he conocido nunca. Le debo, a él y a otres, un libro entero. Erasmo anunció que no era un hombre,

sino un «ser». Cuando rellenó el formulario para la protección de los defensores de los derechos humanos, puso «género no binario». Natalha le había enseñado el término, porque Erasmo solía presentarse como «bisexual». Entonces comprendí que si este líder campesino de Anapu, una de las regiones más violentas, patriarcales y machistas de la Amazonia, puede ser un «ser no binario», es posible crear otro mundo, un mundo de seres vivos. O, mejor aún: otre munde.

Los líderes campesinos, como Erasmo, indígenas, ribereños y quilombolas, no son vulnerables por ser débiles. La selva sólo sigue existiendo porque estos pueblos increíblemente resistentes colocan sus cuerpos en primera línea, levantando una barricada humana contra el avance de los *grileiros*. El problema es que están prácticamente solos en su lucha por mantener la selva viva, como un bien público y colectivo para humanes y más-que-humanes. Y se enfrentan a fuerzas mucho más poderosas, y armadas.

En Anapu los que caen son familias de campesinos que intentan establecer asentamientos agroecológicos en zonas públicas que se han reservado para la reforma agraria, pero que son codiciadas o ya explotadas por los grandes *grileiros* de la región. También caen las personas que los apoyan. Los *grileiros* se presentan como hacendados, propietarios de grandes explotaciones agrícolas o ganaderas, pero sus antecedentes demuestran que no son sino ladrones de tierras del Estado brasileño.

A finales de 2019, protegidos por Jair Bolsonaro y su Gobierno, los *grileiros* de la Amazonia actuaban como si estuvieran seguros de que contaban con autorización oficial para amenazar, golpear y matar. Armaban trifulcas en lugares públicos, provocando a sus oponentes y jactándose: «Ningún juez me da órdenes.» Le pregunté a Erasmo, que cada vez estaba más cerca de una muerte no natural y vivía en una casa accesible por todos los flancos, si creía en la ley. Y me contestó: «Sí creo. En caso contrario, no estaría aquí.»

Erasmo vive en una tierra donde impera la ley del más fuerte. Erasmo es el más débil en la tierra que se rige por la ley del más fuerte. Y Erasmo cree en la ley, representada por la Constitución brasileña, la

ley que supuestamente está por encima de los individuos, que defiende la colectividad. Me dan ganas de repetir esta frase decenas de veces y escribirla al revés y al derecho para ver si el misterio se revela desde algún ángulo. Sentado en la silla de plástico blanco que le sirve de piernas, maltratado mil y una veces, Erasmo es un brasileño que cree en la ley. Y, precisamente porque cree en la ley, ha tenido que huir dos veces para seguir vivo. En el momento de escribir estas líneas, una red de aliados prepara con Erasmo la tercera huida. Tres meses después de su regreso, Natalha y él tendrán que llevarse lejos a sus hijos. Obligar a alguien a huir es un acto de violencia contra un adulte, pero aún más contra un niño, que entonces no puede ir a la escuela. Pero los aviones de los *grileiros* ya sobrevuelan su casa a la altura de la copa de los árboles, para intimidarlo y reconocer el terreno, y un sicario ya ha llamado a su puerta disfrazado de campesino para entrar, memorizar la cara de Erasmo y el espacio donde vive.

Para entender quién es Erasmo y el Brasil en el que Eduardo nació escondiéndose porque su padre tenía una diana dibujada en la cabeza, hay que entender el contexto y la historia de los amazónicos como él. Como campesino agroecológico, Erasmo comprende el acto de plantar como una relación íntima con la selva, en la que la regeneración constante es decisiva y está ligada a la propia vida de la comunidad. Los campesinos se regeneran con la selva en cada ciclo. La selva es el bien común con el que hay que vivir en comunión. Así, volverse selva es un imperativo que diferencia radicalmente a los campesinos de los depredadores que se ocultan bajo el cómodo paraguas del «agronegocio», donde el «negocio» consiste en reducir la selva a mercancía.

La ceremonia con que se conmemoró el decimoquinto aniversario de la ejecución de Dorothy Stang puede verse como una fotografía. Era el 12 de febrero de 2020. La comunidad colocó una cruz junto a la tumba de la misionera, y sobre ella, una lista de los nombres de los ejecutados por conflictos de tierras en Anapu desde la muerte de Dorothy: veintidós hombres, según el análisis de la Comisión Pastoral de la Tierra.

Es importante señalar que diecinueve de estas veintidós ejecuciones ocurrieron después de 2015. Entre 2006 y 2014, un período de ocho años que comenzó al final del primer mandato de Lula y terminó con la reelección de Dilma Rousseff, no hubo asesinatos por conflictos agrarios en la región. En 2015 la tregua se rompe y estalla la violencia con siete asesinatos. En ese momento Dilma ya había nombrado a la ruralista Kátia Abreu ministra de Agricultura, y la parte más influyente del Partido de los Trabajadores dentro del Gobierno emitía señales elocuentes de apoyo al bloque ruralista y parecía interesada en socavar el poder de la FUNAI. Gleisi Hoffmann, una de las principales organizadoras del partido en el Congreso, defendió públicamente esta posición. Otras seis muertes se produjeron en 2016, el año en que Dilma fue destituida y Michel Temer juró el cargo. Desde entonces no han cesado. En diciembre de 2019, tras el primer año de Gobierno de Bolsonaro, dos hombres fueron asesinados en un intervalo de sólo cinco días. La siembra de cadáveres crece, y se implanta la impunidad. Las señales emitidas por Brasilia encuentran su primer eco en la Amazonia.

Ahora debemos ampliar el marco de esta fotografía para incluir a las personas que están rindiendo homenaje ante la tumba de Dorothy. Estos hombres y mujeres sabían que al año siguiente podrían ser Dorothy, su existencia reducida a un nombre. Un nombre más en esa cruz. Así ha venido ocurriendo. Ir de un lugar a otro sin que ninguno de los poderes del Estado detenga la masacre. Todo lo contrario. Con la militarización del Estado que promueve Bolsonaro, los límites se vuelven cada vez más difusos.

¿Dónde estará cada uno de ellos el próximo aniversario de la muerte de Dorothy Stang? Esta pregunta resulta cada año más amenazadora en Anapu, un municipio que simboliza la intersección entre la selva y el *grilagem*. En otras regiones de la Amazonia, los depredadores son a veces miembros del crimen organizado que dirigen explotaciones mineras ilegales en tierras indígenas o, en otras ocasiones, grandes empresas mineras transnacionales que arrasan la selva sin traspasar los límites de la legalidad. También pueden ser madereros que talan árboles para exportar madera sin facturarla, o madereros que talan

árboles para producir madera con sello de certificación y facturas falsas. En Anapu las balas proceden del *grilagem*, y de la madera.

Ante la cruz, entre los agroforestados, siento cómo las lágrimas forman ríos en mi cara, porque no es la primera vez que participo en la ceremonia y porque he estado con hombres vivos que han acabado reducidos a cadáveres; y he estado con familias enteras que huyeron para no morir, que ni siquiera pudieron llorar a sus parientes asesinados. Mientras escribo este texto, Erasmo me envía una foto de Eduardo y un mensaje: «No me parece justo que muera por luchar por lo que es justo.»

Sin embargo, debemos mirar aún más lejos. Mirar a los que no están, pero siguen formalmente vivos, como el padre Amaro Lopes. Párroco de Anapu y una de las personas que continuaban el trabajo de Dorothy, fue acusado penalmente y detenido en marzo de 2018 en una excesiva operación de la policía de la región: quince hombres y varios coches patrulla llegaron para arrestar a un sacerdote desarmado que se preparaba para las tribulaciones del día. Trataron al religioso como si fuera un Al Capone de la Amazonia, pero un Al Capone gay, en un intento por desacreditarlo a los ojos de una sociedad conservadora. Algunos medios de comunicación bromearon con el título de la novela clásica del escritor portugués Eça de Queirós: *El crimen del padre Amaro*. Una mente más aguda advertiría que los hechos apuntaban a lo contrario: los crímenes «contra» el padre Amaro.

El religioso permaneció tres meses preso en la cárcel de Altamira, la misma en la que cincuenta y ochos presos acabaron decapitados o quemados vivos en julio de 2019. Su celda estaba junto a la de Regivaldo Galvão, apodado Taradão [Pervertido], uno de los instigadores de la ejecución de Dorothy Stang. Aunque el padre Amaro fue posteriormente puesto en libertad a la espera de juicio, su detención de hecho neutralizó su labor pastoral, que era el objetivo de quienes habían urdido su criminalización. No se le permitió asistir al homenaje a su vieja amiga.

También deben excluirse de esta escena fotográfica a decenas de campesinos que temen ser identificados y luego atacados en su camino

a casa, porque hay espías alrededor de la cruz con la lista de los muertos y entre los amenazados de compartir esa cruz con los muertos en un futuro próximo. En 2019 el 60 % de los conflictos por la tierra ocurridos en Brasil tuvieron como escenario la región administrativa conocida como «Amazonia Legal». La brutalidad también es peor en la selva: el 84 % de las víctimas de homicidios por conflictos por la tierra cayeron allí. Esto no ocurre por casualidad ni se debe a que sea una tierra sin ley, un tópico desmentido por los hechos. Siempre ha habido ley en la Amazonia. La cuestión es qué ley y quién está a cargo de que se cumpla.

Estas muertes infligidas son el acto más extremo. Los *grileiros*, personajes ya conocidos en este libro, actúan con pistoleros para llevar a cabo crímenes contra cuerpos humanos. Para llevar a cabo crímenes contra el cuerpo de la selva, actúan captando a personal de las fuerzas de seguridad y del poder judicial, así como a notarios y a empleados de notarías, que falsifican los documentos necesarios para apropiarse de tierras y venderlas. (Dentro de unos párrafos será necesario revisar esta información. Todavía tiene sentido, de momento.)

Los *grileiros* aprendieron algo de la ejecución de Dorothy Stang. Aprendieron que algunos asesinatos atraen demasiada atención. Algunos muertos son capaces de obligar al Estado a cumplir con su deber constitucional, aunque hayan dejado de respirar. Al convertirse en mártires, dan más trabajo muertos que vivos.

Eso fue lo que empezó a ocurrir en 2005, cuando las seis balas que atravesaron el cuerpo de Dorothy llamaron la atención del mundo sobre Anapu y la Amazonia, por lo que organismos del Estado comenzaron a actuar en la región, interfiriendo en las ganancias del *grilagem*. En conversaciones privadas con terceros, algunos representantes de este bandolerismo vinculado al robo de tierras públicas y a la especulación admitieron que matar a Dorothy había sido una pésima decisión para el negocio. A partir de ese momento, quienes ordenaban los asesinatos de campesinos y personas vinculadas al movimiento campesino se aseguraron de ordenar a sus pistoleros que mataran en la ciudad, en zonas urbanas, para que fuera más difícil vincular los crímenes a los

conflictos por la tierra.

La detención —en vez del asesinato— del padre Amaro Lopes anunció un nuevo *modus operandi*: para los anónimos, la muerte; para los personajes más conocidos y vinculados a instituciones, la reputación arruinada y la criminalización. Esta táctica es un viejo recurso de los servicios secretos de los países autoritarios, así como de las milicias y otros grupos políticos organizados.

La criminalización del padre Amaro en la Amazonia fue precursora de lo que ocurriría con cuatro bomberos de Alter do Chão, también en Pará, que fueron detenidos en noviembre de 2019 bajo la farsa de que habían estado provocando incendios forestales. Matar a cuatro jóvenes de clase media alta de São Paulo podía ser complicado, incluso en el Brasil de Bolsonaro, pero criminalizarlos y humillarlos públicamente tenía el efecto de paralizarlos y dar ejemplo a otres que se planteasen trasladarse a la Amazonia y luchar por la conservación de la selva. Quienes amasan fortunas convirtiendo los bosques en madera, soja, ganado, minerales y tierras para la especulación no quieren que nadie se interponga en su camino, y mucho menos aquellos cuyas voces pueden llegar más lejos, rompiendo las barreras que separan el norte del sur.

En los últimos años es evidente que los *grileiros* se han dado cuenta de algo más. Aunque el asesinato sigue siendo un método frecuente para sofocar la resistencia, aterrorizar a la gente puede ser más eficaz y dejar menos huellas. También atrae menos la atención. Para muchos dirigentes, el miedo se ha convertido en algo tan presente en la vida cotidiana como el aire. Cualquiera que haya vivido con miedo sabe que inhalar miedo junto con oxígeno es una de las sensaciones más aniquiladoras que existen. Si estás consciente, sabes que estás vivo porque sientes miedo. Dormir, entrar en el olvido necesario para recuperarte, se vuelve imposible porque temes no despertar. El siguiente paso son las alucinaciones provocadas por la vigilia constante.

Así es como muchos líderes —campesinos, indígenas, quilombolas y ribereños— han vivido en la Amazonia. En los últimos años, ha habido menos movimientos de personas que ocupan tierras para vivir en ellas.

Es fácil adivinar la causa: el aumento del riesgo. Pero, aunque se hayan producido menos acciones y ocupaciones, la violencia ha aumentado.

La Navidad de 2019, la primera con Bolsonaro en el poder, reveló esta realidad. Mientras la publicidad elogiaba la fiesta más familiar del año, los líderes amazónicos abandonaban a sus familias para escapar de la muerte. Durante el resto del año, estos líderes aún pueden contar con lo que queda de democracia en Brasil, básicamente el Ministerio Público Federal y los defensores públicos federales y estatales, organismos que pueden llamar a la Policía Federal en casos de extrema urgencia. O por lo menos eso es lo que ocurre en las pocas ciudades donde estas instituciones están presentes y funcionan. Los líderes también confían en las organizaciones no gubernamentales. Pero cuando las instituciones públicas entran en su receso de fin de año y las ONG se van de vacaciones colectivas, los dirigentes se quedan prácticamente sin protección. A principios de noviembre ya se siente la ausencia progresiva de las instituciones.

En 2019 el efecto Bolsonaro provocó un éxodo masivo de quienes estaban amenazados de muerte. Algunes fueron a lugares donde podían contar con algún conocido o con una mínima red de protección. Otres sólo contaban con el dinero recaudado por amigos para desaparecer hasta que las instituciones volvieran a operar a tiempo completo. Al regresar a casa una de las líderes encontró a sus perros muertos a tiros, las gallinas envenenadas y los terneros con las patas rotas. «Tú serás la próxima.» Otra estaba tan afectada por haber pasado las Navidades y el Año Nuevo sola en una ciudad extraña, donde no podía pasear libremente ya que corría peligro en cualquier lugar de Brasil, que al regresar a casa necesitó apoyo psicológico. No ha sido difícil encontrar psicólogos, psicoanalistas y psiquiatras que acepten atender a personas amenazadas de muerte. El problema es que no hay forma de garantizar la seguridad de estas personas de camino a la consulta. Si, por el contrario, es el profesional quien acude a un domicilio vigilado por las milicias de los *grileiros*, una persona más corre peligro. Y la precariedad de internet en la región amazónica dificulta las consultas virtuales.

Erasmo Alves Theofilo se vio obligado a huir por primera vez la

Navidad de 2019. No regresó hasta febrero de 2020, a tiempo para unirse a la comunidad en el recuerdo del decimoquinto aniversario de la muerte de Dorothy Stang, un momento de unión y resistencia de los campesinos de la región. Erasmo llegó tarde porque él y varios compañeros habían pasado la noche en vela, ya que un *grileiro* había amenazado con prender fuego a todo: cosas y personas. Erasmo se perdió la misa, pero no el almuerzo comunitario. Dos de las personas encargadas del evento han sido estratégicas para entretejer la vida en la región: las misioneras Jane Dwyer y Katia Webster, de la Congregación de las Hermanas de Notre Dame de Namur, una orden religiosa cuya misión es «estar al lado de los pobres en los lugares más abandonados». Como amigas y compañeras de Dorothy Stang, han seguido esta labor con gran valentía personal. Sin embargo, prefieren mantenerse al margen de los focos.

La figura de Dorothy Stang —una mártir que se está convirtiendo en santa a los ojos de los campesinos—, es un fuerte elemento aglutinador en una región donde la vida pende de una bala. Junto a su tumba reposa el Volkswagen Escarabajo blanco en el que Dorothy circulaba por el interior. Su recuerdo es hoy una fuerza que actúa, un cuerpo simbólico que no pudo ser asesinado, y Jane y Katia se esfuerzan por mantener presente la memoria de la mártir. Jane es más expansiva, irónica y locuaz; Katia, más asertiva, cautelosa y reservada, a veces mordaz. Jane, más regordeta y curvilínea; Katia, más delgada, hecha de ángulos rectos. Ambas muy fuertes y decididas a no dar un paso atrás. «Vivir es un riesgo», dice Jane mientras parpadea con sus vivos ojos azules y esboza una sonrisa irónica.

Aparte de la «atención de la gente», como dice Jane, hasta 2020 la principal protección de la casa de madera donde viven vigiladas por sus enemigos era una perra llamada Petica. Bajita, con el pelaje oscuro de color trigo, Petica era una verdadera fiera. «Comprendió que era nuestra protección y asumió la tarea con seriedad y valentía», me asegura Jane solemnemente, en un homenaje póstumo. A diferencia de los seres humanos que la rodeaban, Petica dejó este mundo por muerte natural. Se hizo célebre por atacar sólo a hombres, y directamente en

sus puntos más sensibles: en el pene y los huevos. Cuando Petica ascendió a los cielos, su hija y su nieta, Sofia y Dandara, formadas en la misma escuela, se convirtieron en las guardaespaldas personales de las misioneras.

Antes de 2015 las hermanas acompañaban a los denunciantes de mayor riesgo a la policía para apoyarlos en sus denuncias. En los últimos años, el tejido social de Anapu se ha deshilachado hasta tal punto que la presencia de las hermanas se ha convertido en una excusa para criminalizar a los campesinos. La escena del altar improvisado en la misa a la que no pudo asistir Erasmo fue elocuente. En el púlpito había siete hombres: un obispo y seis sacerdotes. Sobre ellos, la imagen de una mujer, Dorothy Stang. Las cabezas grises de Jane y Katia destacaban entre la gente, donde tejían con sutileza los hilos de los acontecimientos.

Precisamente ese 12 de febrero de 2020, el papa Francisco negaba la posibilidad de que las mujeres sirvieran como diáconos en su exhortación «Querida Amazonia». Las mujeres continuarían oficialmente en la periferia de la Iglesia. Decepción, enfado, ironía. «Sólo tenemos que esperar otros cien años, más o menos», se mofó una monja católica que asistió a la ceremonia. En el Sínodo Amazónico, uno de los grandes eventos de 2019, los obispos de la región y los líderes de las comunidades habían recomendado que se permitiera a las mujeres servir como diáconos y que se ordenara a hombres casados «de vida ejemplar» para hacer frente a la trágica escasez de sacerdotes en la región. Francisco, sin embargo, sucumbió a la misoginia crónica del pensamiento conservador. La parte de la exhortación dedicada a explicar por qué las mujeres seguirían en una posición subalterna es de un cinismo bochornoso:

> [Esto] nos orientaría a clericalizar a las mujeres, disminuiría el gran valor de lo que ellas ya han dado y provocaría sutilmente un empobrecimiento de su aporte indispensable. [...]. Las mujeres hacen su aporte a la Iglesia según su modo propio y prolongando la fuerza y la ternura de María, la Madre.

La patraña papal provocó enfado, pero también carcajadas durante la

ceremonia de conmemoración del decimoquinto aniversario de la muerte de Dorothy Stang. El miserable uso que parte del clero hace de la figura de María debe conseguir que ésta se revuelva en el cielo católico. A esto se añade una visión abusiva de la maternidad que esclaviza a las mujeres y las deja congeladas en su sitio. Hoy en día hay quien interpreta esto como acoso moral.

La jerarquía católica no conoce la Amazonia y prefiere hacer oídos sordos a quienes sí la conocen. Los evangélicos neopentecostales avanzan por toda la región. Podría tratarse de una guerra religiosa más, insignificante para los que luchan como selva, si no fuera por un hecho alarmante: parte de esos evangélicos se han sumado al proyecto de expoliación. Los evangélicos del mercado y el agronegocio depredador han estrechado sus lazos dentro del Gobierno de Bolsonaro.

La negativa de Francisco a escuchar al Sínodo Amazónico respecto al papel de las mujeres ha debilitado a las misioneras y a las líderes comunitarias que están en la primera línea de la lucha por los pueblos-selva en regiones como Anapu, una de las pocas zonas donde la Iglesia católica sigue siendo fuerte. La decisión del Vaticano ha teñido la selva de sangre. Incluso durante la pandemia, Jane y Katia ignoraron los riesgos añadidos —ahora no sólo eran las balas sino también el virus—, y siguieron apoyando a los más amenazados. Cada vez que llegaban noticias sobre algún posible ataque a los campesinos, las misioneras se trasladaban a la casa de los que eran objetivos de los *grileiros*. Nadie dormía, a veces ni siquiera los niños. Con los pistoleros vigilando, las noches transcurrían en vela, lentamente, sostenidas por la rueda de las historias. Por entonces Jane tenía más de ochenta años, Katia rozaba los setenta. Pertenecían a un linaje engendrado por la Teología de la Liberación, erosionado después bajo el largo papado de Juan Pablo II y prácticamente destruido por el ultraconservador Benedicto XVI. Con el debilitamiento de las Comunidades Eclesiales de Base, no hay dignas sucesoras en formación.

El Sínodo Amazónico envió una importante señal al mundo, y la crisis climática es un tema central en el papado de Francisco. Pero esta traición a las misioneras y laicas católicas que arriesgan su vida en la

selva fue una oportunidad histórica perdida que tendrá importantes repercusiones para la Iglesia de Roma, ya en franco declive en la zona. En el norte de Brasil, los evangélicos ya empatan en número a los católicos. En este escenario, Anapu es un bastión de resistencia gracias al trabajo de la Comisión Pastoral de la Tierra, personificada en dos mujeres nacidas en Estados Unidos que han adoptado la Amazonia como matria.

Los conflictos de Anapu, donde Eduardo crecerá bajo la atenta mirada de sus valientes abuelas misioneras, son producto de la Transmazónica. En los años setenta, la dictadura dividió la región en dos polos, llamados «Transa Oeste» y «Transa Este». Extendiéndose desde Altamira hasta Placas, el primer tramo se destinó al asentamiento oficial y a la producción agrícola, y la mayoría de los que se instalaron allí procedían del sur de Brasil. En la Transa Este, entre Altamira y Marabá, el asentamiento fue predominantemente espontáneo, atrayendo a los siempre olvidados por los programas públicos oficiales, en su mayoría emigrantes del nordeste de Brasil. Estos últimos no recibieron ninguna ayuda gubernamental cuando ocuparon estas tierras consideradas menos productivas. No podemos olvidar que todas las tierras, de este a oeste, habían albergado pueblos indígenas y de otras especies durante siglos.

Esta historia, por tanto, comienza con el genocidio de varias personas, humanas y más-que-humanas, perpetrado por la dictadura cuando arrasó la selva para construir la carretera Transamazónica. Ésta es una parte. La otra es la continuación de la política de blanqueamiento del país, iniciada más de un siglo antes, en la época imperial. Cuando se construyó la Transamazónica, se trajeron nuevos colonos del sur de Brasil, en su mayoría descendientes de los inmigrantes europeos que habían colonizado aquella región. Las cosas no fueron fáciles para los inmigrantes europeos que llegaron al sur de Brasil en el siglo XIX, como tampoco lo fueron para sus descendientes que llegaron a la Transamazónica en los años setenta. Fue una odisea. Pero fue mucho más difícil para los nordestinos que desembarcaron en camiones en la Amazonia, sin invitación y sin apoyo del Gobierno,

persiguiendo el sueño de poseer un poco de tierra para no tener que alquilar más sus cuerpos a los terratenientes.

En la misma región, la dictadura promulgó una política de concentración de las tierras que recibió el nombre burocrático de Contratos de Enajenación de Tierras Públicas. Estos contratos definían los términos y condiciones para la venta de lotes de tres mil hectáreas de tierras públicas, ofrecidas preferentemente a personas de fuera de la región amazónica. Estos contratos solían ir acompañados de financiación a través de la Superintendencia para el Desarrollo de la Amazonia, SUDAM, un acrónimo que se haría famoso por sus escándalos de corrupción.

Para que los Contratos de Enajenación de Tierras Públicas se convirtieran en títulos definitivos, los solicitantes debían pagar una cantidad estipulada y luego, en un plazo de cinco años, demostrar que habían abierto una empresa agrícola o ganadera. Pero muchas de estas tierras se vendieron a terceros mucho antes. En un buen número de casos, el Gobierno ni siquiera canceló el título cuando el comprador no había constituido a tiempo la empresa requerida. Además, en lugar de inscribir los documentos como promesas de compraventa, lo que eran en realidad, los registradores de la propiedad los anotaron como títulos de propiedad reales. Por este tortuoso camino, las tierras públicas y la financiación pública produjeron y alimentaron un mercado de especulación de tierras en la Amazonia, y un ciclo de *grilagem* y pistolerismo que perdura hasta hoy y es en gran medida responsable de la destrucción de la selva y de sus pueblos humanos y más-que-humanos.

Las muertes anotadas en la cruz de Anapu y las amenazas sufridas por líderes como Erasmo Theofilo en los últimos tiempos son resultado directo del proyecto de explotación forestal forjado durante los veintiún años de dictadura empresarial-militar, nunca reformado adecuadamente bajo la democracia instaurada en 1985. Cuando Bolsonaro llegó al poder, él y su Gobierno militarizado encontraron una estructura ya establecida para extender la depredación de la selva. No inventaron nada, sólo aceleraron el ritmo y garantizaron el apoyo

oficial a los criminales.

El manual de los depredadores se escribió durante el régimen dictatorial y los Gobiernos democráticos posteriores nunca lo revisaron porque el poder nunca abandonó las manos de las élites depredadoras que han gobernado Brasil desde el principio de su invención como Estado nación. Las élites nunca han visto sus privilegios seriamente amenazados. En las pocas ocasiones en que han sentido su *statu quo* ligeramente perturbado —mediante concesiones a otros sectores de la población o conquistas por parte de segmentos de la sociedad que consideran subordinados, como durante el Gobierno de João Goulart (1961-1964) y de Lula y Dilma Rousseff (2003-2016)—, ha habido un golpe de Estado.

Para detener el derramamiento de sangre en las disputas por las tierras de la Amazonia que pertenecen al Gobierno, sería necesario cumplir las obligaciones constitucionales, lo que implicaría demarcar todas las tierras indígenas y ampliar las áreas de conservación, así como dotar de personal y financiación suficientes a los organismos de inspección. Esto es obvio. También habría que hacer la reforma agraria que nunca se hizo, garantizando el asentamiento formal y la seguridad a los campesinos que ya están en la selva con el propósito de vivir, no de expropiar, y que se comprometen a plantar dentro de los principios de la agroecología. Y esto es menos obvio.

Una parte de los ecologistas sigue manteniendo una distancia desconfiada, a veces prejuiciosa, con los agricultores familiares, que suelen tener vínculos más estrechos con organizaciones como la Comisión Pastoral de la Tierra y el Movimiento de los Sin Tierra, así como sindicatos de izquierda. Esta distancia perjudica a todes. El intercambio, el apoyo mutuo, la forestación y la reforestación de los cuerpos son necesarios. La dinámica de estos conflictos ya ha demostrado que sin reforma agraria seguirá corriendo sangre por la Amazonia, y sin reforma agraria no habrá justicia climática.

Tras la vuelta del país a la democracia, la mejor oportunidad para detener el derramamiento de sangre se produjo durante los Gobiernos del Partido de los Trabajadores, entre 2003 y 2016. El partido incluyó

la reforma agraria en su programa de gobierno, y los agricultores familiares y los trabajadores sin tierra eran fuerzas relevantes dentro de la base del partido. Sin embargo, aunque se llevaron a cabo algunas acciones y políticas, la reforma nunca se concluyó. Y la ventana histórica se cerró una vez más.

Los Proyectos de Desarrollo Sostenible (PDS) defendidos por Dorothy Stang se establecieron en lotes que el Instituto Nacional de Colonización y Reforma Agraria (INCRA) declaró improductivos a finales de los años noventa. Elaborados en asambleas campesinas, estos proyectos combinaban la agricultura familiar con actividades extractivas, de recolección, como hace la población ribereña de la Amazonia. Eran proyectos de reforma agraria que garantizaban la tierra para los que viven de ella y en ella, incorporando el concepto de conservación del medio ambiente. En lugar de abandonar las tierras públicas en manos de especuladores, el Gobierno destinaría esas zonas a la agricultura familiar y al asentamiento de miles de personas que vivirían en la tierra y de la tierra, además de producir un excedente para alimentar a la población del país. Se trataba de elegir qué hacer con las tierras públicas destinadas a la producción agrícola. En lugar de ello, estas tierras públicas se utilizaron para la especulación y el lucro, engendrando más destrucción de la selva y de los pueblos-selva.

Durante el primer mandato de Lula, se crearon cuatro Proyectos de Desarrollo Sostenible (PDA) en la región de Anapu, para el asentamiento de seiscientas familias. Los que se habían apropiado tanto de las tierras públicas como de la cuantiosa financiación pública reaccionaron con violencia, recurriendo a tiroteos, incendios provocados y deforestación. La misionera documentó y denunció cada uno de aquellos ataques, exigiendo la actuación de las autoridades. Dorothy Stang defendía que, para conservar la selva, antes había que regularizar las tierras. Fue ejecutada.

Durante los más de trece años del Partido de los Trabajadores en el poder, sus Gobiernos estrecharon cada vez más los lazos con los grandes terratenientes e hicieron concesiones a los sectores agroindustriales de la soja y la ganadería, destinada a la exportación

como proteína animal. Con todo, en el primer mandato de Lula el compromiso del Gobierno con los campesinos siguió siendo fuerte en la práctica. No tan fuerte como para hacer efectiva la reforma agraria, pero sí lo bastante para hacer presente el Estado en la región tras el asesinato de Dorothy.

Los indicios apuntan a que la ejecución de la misionera fue decidida por el llamado «consorcio de la muerte», un grupo de *grileiros* que determinaba a qué personas había que eliminar cada vez que sus ataques a la selva se veían obstaculizados. Aunque nunca se ha demostrado la existencia de este consorcio, casi nadie en la región duda de su presencia. Asociados o no, los *grileiros* siguieron actuando de forma persistente, aunque discreta, durante 2014. A partir de 2015, la violencia en Anapu reflejó el aumento de poder de los ruralistas no sólo en el Congreso, sino también en el Ejecutivo, lo que trajo un recrudecimiento de los asesinatos de líderes campesinos y personas vinculadas a ellos, que culminó con la elección de Jair Bolsonaro y su Gobierno abiertamente a favor de la depredación.

En 2018 circulaba por Anapu una lista de condenados a muerte, como si se tratara de artículos de material escolar. Poco antes de que lo asesinaran el 3 de junio de ese año, Leoci Resplandes de Sousa fue a comprobar si su nombre estaba en la lista de la muerte. Uno de los jefes de los pistoleros le aseguró que no. Incluso le dijo que, si estaba, él mismo lo tacharía. Sí que lo estaba. Y sigue estándolo. No se sabe si el hombre mintió, porque no sólo asesinaron a Leoci, sino que también acabaron con la vida de este jefe de los pistoleros un tiempo después. La lista —o las listas— siguen activas.

Hasta ahora, tres miembros de la familia Resplandes —tres trabajadores rurales que querían tener su propia tierra— han sido asesinados: Hércules, de diecisiete años, Valdemir, de cuarenta y siete y Leoci, de veintinueve. Todos en 2018. Cuando mataron a Leoci dentro de su casa, tras regresar del campo, la familia huyó de Anapu. Los Resplandes viven así, yendo de un lado para otro del mapa de Brasil, huyendo, sin ningún apoyo. Y siempre acaban encontrándolos. En noviembre de 2019 dispararon a otro Resplandes, aunque éste

sobrevivió. No es seguro que el intento de asesinato guarde alguna relación con los sucesos de Anapu, pero es probable. Los *grileiros* que se autodenominan «productores rurales» en la región y recorren las calles en sus *pick-ups*, producen muy poco, aparte de cuerpos humanos muertos.

Iracy Resplandes dos Santos vive amedrentada tras perder a tres familiares. La última vez que hablé con ella estaba escondida y sufría una profunda depresión. Alguien le había sugerido que hacer punto podía aliviar el dolor, pero Iracy empezaba a hacer punto y no lograba continuar. Su único sueño había sido tener un pequeño terreno donde vivir. Acabó enterrando a su hijo, hermano y sobrino en tumbas que ya no puede visitar. Y nada indica que la siembra de cuerpos humanos vaya a cesar.

En noviembre de 2019 la tensión era tan grande que cada vez que iba a Anapu, estaba deseando atravesar el río de vuelta; y me ponía muy nerviosa en el ferry hasta que éste no llegaba a tierra. Márcio Rodrigues dos Reis, de treinta y tres años, padre de cuatro hijas pequeñas, fue asesinado el 4 de diciembre. El asesino se hizo pasar por un cliente que quería dar una vuelta en el mototaxi de Márcio y luego lo mató de una puñalada en el cuello. Según cuentan en la ciudad cuando degüellan a alguien es porque «habló demasiado».

Márcio era uno de los principales testigos de la defensa del padre Amaro Lopes. También era alguien que sabía mucho de lo que ocurría en la región. Cinco días después, el 9 de diciembre, Paulo Anacleto, el ex concejal del Partido de los Trabajadores y consejero tutelar de infancia y juventud, fue ejecutado delante de su hijo pequeño en la plaza central de la ciudad. Según testigos, estaba en su coche con el niño cuando le dispararon dos hombres en una moto. Paulo Anacleto era amigo personal de Márcio y se había indignado lo bastante por el asesinato como para ir comentando por las calles de Anapu que sabía el nombre de la persona que había ordenado su muerte.

Había señales crecientes de que la violencia sólo empeoraría. Con Bolsonaro alentando los avances sobre la selva y la posibilidad de legalizar los robos de tierras públicas, los *grileiros* continuaron atacando

a los campesinos, pero también comenzaron a pelearse por el botín. Brasil se fundó sobre la destrucción de los pueblos originarios para usurpar tierras y violar la naturaleza. De este modo, las leyes que regulan la propiedad y el disfrute del botín fueron inventadas por los mismos que tomaron y profanaron la selva. Esta lógica se ha perpetuado a lo largo de la evolución del capitalismo. En otras naciones se ha ido corrigiendo el rumbo para apaciguar la sensibilidad contemporánea. En Brasil no. El sistema sigue reproduciéndose incluso en la historia reciente, ahora lavado con el blanqueador de la democracia.

Tanto Lula como Michel Temer firmaron medidas provisionales que acabaron convertidas en leyes, blandiendo sus plumas oficiales para que los ladrones de tierras públicas pasaran a ser ciudadanos cumplidores del deber; un milagro aún mayor que el de Jesucristo al convertir el agua en vino en las Bodas de Caná. En 2009 Lula legalizó el robo de parcelas de tierra pública que no superaran las 1.500 hectáreas, siempre que hubieran sido «ocupadas» antes de 2004. En 2017 Temer legalizó el robo de parcelas de tierra pública que no superaran las 2.500 hectáreas, siempre que hubieran sido «ocupadas» antes de 2011. Desde el inicio de su Gobierno, Bolsonaro intentó superar a sus predecesores legalizando las tierras públicas robadas antes de 2018, el año de su elección, ya que después de las elecciones la fiesta estaba garantizada. Sin embargo, debido a las fuertes presiones tanto dentro como fuera de Brasil, la medida provisional no se llegó a votar y el proyecto de ley que la sustituyó retrasó la fecha límite, pero mantuvo la prórroga de la «regularización» de tierras por autodeclaración. En resumen: sin ningún tipo de control, basta con declarar que se es el dueño. En el momento de la publicación de este libro, ya se había aprobado el proyecto de ley en la Cámara de Diputados, pero aún tenía que votarse en el Senado.

La sola posibilidad de que el Congreso aprobara esta ley ha hecho que se dispare tanto la invasión de tierras como la violencia. La Amazonia siempre ha sido destruida por las expectativas. Basta anunciar la construcción de una carretera, una vía férrea o una central

hidroeléctrica —o la redacción de una ley que beneficia la ocupación ilegal— para que el mapa de la deforestación y la invasión de tierras públicas sufra cambios inmediatos y drásticos a peor. Los depredadores se mueven con velocidad y violencia; y líderes como Erasmo caen.

Desde el fin de la dictadura empresarial-militar, el bolsonarismo ha ofrecido las mejores oportunidades para que los grandes destructores de la Amazonia se transformen en «ciudadanos honrados» y en latifundistas debidamente legalizados. El ascenso de Bolsonaro al poder nos obligó, por tanto, a actualizar el concepto de *grilagem*. Con el delito legalizado y los delincuentes recompensados, los *grileiros* ya no necesitan corromper a ningún funcionario del Gobierno, en la medida en que progresivamente van abandonando su condición de estar fuera de la ley para convertirse en ciudadanos respetuosos de la ley, hasta convertirse poco a poco en la propia ley. Hay fuertes indicios de que, en algunos casos, la policía ya está asumiendo el papel que antes correspondía a los pistoleros, no colaborando con ellos, como en el pasado, sino sustituyéndolos.

Los *grileiros*, que durante décadas se han hecho elegir como alcaldes y ocupan escaños en las legislaturas municipales de las ciudades amazónicas, también han llegado a ocupar cargos en el Congreso y el Poder Ejecutivo en Brasilia. Con Bolsonaro, el fenómeno alcanzó una nueva escala y una velocidad de sonda espacial. Siguiendo el camino de las milicias, el *grilagem* en la Amazonia está dejando de ser un poder paralelo con ramificaciones en el Estado para convertirse en el propio Estado; como viene ocurriendo desde hace tiempo con las milicias en Río de Janeiro, con el apoyo del clan Bolsonaro.

Desde que las grandes facciones criminales —como el Primeiro Comando da Capital (PCC), originaria de São Paulo, y el Comando Vermelho (CV), de Río de Janeiro— llegaron a las ciudades amazónicas, se teme una alianza entre el *grilagem*, cuyo interés es la especulación de tierras, y el crimen organizado urbano, cuyo campo de acción es el tráfico de drogas y armas y, en un número cada vez mayor, de mercancías. Todo indica que las facciones criminales ya han empezado a entrar en la selva a través de la explotación aurífera y de piedras

preciosas. En 2021 el aumento de la violencia y la calidad y cantidad de las armas utilizadas por los mineros en territorio yanomami, en la frontera con Venezuela, se relacionaron con el PCC. Hay pruebas de que esta poderosa facción criminal controla a unos veinte mil mineros que operan en la región, lo que supone un nivel de riesgo sin precedentes para ese pueblo-selva. Estos «garimpeiros» están dispuestos a enfrentarse a la Policía Federal y al ejército.

La minería artesanal, mucho menos depredadora, ha sido sustituida progresivamente por la utilización de gran maquinaria, el uso masivo de mercurio y otros productos tóxicos, y el control mediante la violencia armada. Cuando la crisis mundial de 2008 aumentó el precio del oro, esta tendencia se intensificó y sólo ha llegado a su nivel actual debido a la participación activa de parlamentarios e incluso de ministros. A principios de 2020 Bolsonaro presentó un proyecto para legalizar la minería en tierras indígenas, cumpliendo la promesa hecha a su base de votantes, formada en buena medida por depredadores de la Amazonia.

Como puede verse fácilmente, el crimen y la especulación criminal de la tierra están deforestando la selva de forma similar a lo que hemos presenciado en favelas y comunidades periféricas de ciudades como Río de Janeiro y los municipios de la Baixada Fluminense. Bolsonaro, amigo tanto de las milicias que controlan gran parte del crimen organizado en el estado de Río de Janeiro como de los especuladores de tierras públicas en la Amazonia, encarna este puente como ningún otro personaje en la historia de Brasil. Él, que cuando aún servía en el ejército probó suerte en una explotación minera ilegal, atraído por el oro y la promesa del enriquecimiento rápido, aún no había descubierto que podía lograrlo siendo un político vago pero ruidoso y metiendo a toda su familia en el negocio.

Para enfrentarse a esta monstruosa situación, en la que la maquinaria del Estado ha representado un papel cada vez más importante, unos campesinos desarmados, un par de monjas de avanzada edad y un líder en una silla blanca de plástico —porque una silla de ruedas no siempre puede moverse por la selva y las calles llenas de baches de la ciudad—

han ocupado las primeras líneas del frente en Anapu. El valor y la fuerza de estas personas superan a cualquier personaje de ficción. Pero si siguen enfrentándose solos a un ataque de esta magnitud, no habrá forma de evitar que la Amazonia alcance el punto de no retorno.

Éste es el país donde nació Eduardo.

En vísperas del 7 de septiembre, día de la independencia de Brasil, Eduardo y su familia se vieron obligados a abandonar de nuevo su casa para evitar que los asesinaran. Los intervalos de relativa seguridad se iban acortando. Eduardo aún no había cumplido los cinco meses de vida y ya había tenido que huir por segunda vez. Cuando me despedí de ellos, su padre, rodeado de docenas de campesinos que habían acudido a la llamada, tenía las uñas pintadas de un azul delicado. El valor también está en los detalles. Las uñas azules me auguraron que volvería a ver a mi ahijado Eduardo.

2042

amazonia, centro del mundo

Conocí a Erasmo Alves Theofilo en un momento extraordinario de la vida amazónica. Era el 18 de noviembre de 2019. Yo estaba en la mesa de apertura del encuentro del movimiento Amazonia Centro del Mundo, en Altamira. A mi izquierda se sentaba un indígena del pueblo canela. A la derecha, Erasmo. Delante de nosotros, guerreros kayapó en formación ritual proporcionaban seguridad a Raoni, el líder indígena amazónico nominado para el Premio Nobel de la Paz, y nos protegían a todes. Algunos *grileiros*, políticos y empresarios locales intentaban por todos los medios interrumpir la reunión, gritando a cada persona que hablaba. Los alentaba un antropólogo que trabaja para la agroindustria depredadora, cuyo padre es un pastor evangélico acusado de genocidio indígena. Los *grileiros* eligieron un lugar entre el público y anunciaron: «Nos sentamos a la derecha.» Las misioneras católicas Katia y Jane respondieron sentándose entre ellos. Sin pronunciar palabra, demostraron con su gesto que no se dejarían intimidar. Al menos uno de los que estaban sentados junto a las hermanas era sospechoso de pertenecer al «consorcio de la muerte» que habría ordenado la ejecución de Dorothy Stang y otras líderes campesinas. Poco antes Silvério Fernandes, el miembro más ruidoso de una de las principales familias de *grileiros* de la región, había interrumpido el discurso de Juma Xipaia, una de las guerreras más impresionantes de la selva, gritando y abalanzándose sobre ella hasta casi tocarle el pecho con el dedo. Los kayapó y los xipaya lo rodearon y la Policía Federal lo invitó a abandonar el campus de la Universidad Federal de Pará. Habían llamado a la policía porque los *grileiros* estaban convocando a gente de todas partes del país para que se dirigieran a Altamira, y estas amenazas habían provocado mucha tensión en la ciudad. La escena es

un retrato exacto de cómo vivimos en la Amazonia, pero su desenlace no. En la selva profunda no hay Policía Federal que proteja a los pueblos originarios, hay balas en vez de palabras, y los *grileiros* (casi) siempre ganan.

Erasmo tomó el micrófono. Como no podía levantarse para hablar, alzó la voz. Y cómo se elevó. «¡Pido perdón a la comunidad indígena por lo que ha hecho nuestro pueblo!» Erasmo hablaba y lloraba. Fue catártico. Cuando terminó, estaba rodeado de indígenas, quilombolas y ribereños. La primera mano en estrecharle la suya fue kayapó y después se amontonaron manos de todos los tonos de la tierra. La alianza en defensa de la Amazonia se consumó en aquel momento, de forma espontánea, entre pueblos que habían mantenido una distancia prudente, a veces incluso hostil, entre sí hasta hacía muy poco, pueblos que en el pasado se habían matado unos a otros, y que ahora se aliaban en nombre de la selva mucho más allá de cualquier sentido geopolítico. Era una alianza de humanes-selva contra humanes depredadores de la selva, de la vida contra todas las formas de muerte. Era una alianza invocada en nombre de la resistencia. Mi mano, aún demasiado blanca, formaba parte de esa escena.

Amazonia Centro del Mundo es un concepto y un movimiento. Cuando yo y otres afirmamos que la Amazonia es el centro no estamos haciendo un juego de palabras ni un llamamiento retórico, sino exigiendo un verdadero desplazamiento, o reclamando el reconocimiento de lo que es, pero se trata como si no fuera así. ¿Quién determina qué es centro y qué es periferia? ¿Por qué? ¿Sobre qué base? La disputa política sobre las centralidades es estratégica. Y es imperativo recuperar el centro.

Ahora necesito desandar el movimiento recorrido en estas páginas para establecer el concepto. El *banzeiro* vuelve a girar, pero ahora en el sentido de *òkòtó*, la palabra en lengua yoruba que da título a este libro. Esta palabra me llegó durante un juego de bucios, sistema adivinatorio con caracoles, que practiqué con Pai Rodney de Oxóssi, un *babalorixá* (jefe espiritual indígena), antropólogo y escritor. La palabra llegó y se apoderó tanto de mi percepción sobre el movimiento como de la

portada de este libro. Susurrado por el *orixá* Exu, fue más que otra vuelta. Òkòtó es un caracol, una concha cónica que contiene una historia osificada; gira en espiral desde una base en forma de peonza. Con cada revolución se ensancha «más y más, hasta convertirse en una circunferencia abierta al infinito». Amazonia Centro del Mundo es el *banzeiro* transformándose en *òkòtó*.

Al haber alterado el clima del planeta con nuestro modo de vida, al convertirnos en una fuerza geológica capaz de arrancarnos del Holoceno y lanzarnos al Antropoceno (argumento esgrimido por un número creciente de científicos), al provocar la sexta extinción masiva de especies, nos enfrentamos al mayor desafío de la historia de la humanidad. Tras eliminar miles de especies de la faz de la Tierra y poner en peligro a otros miles, hemos llevado a nuestra propia especie al borde de la extinción. Éste es nuestro ahora, nuestro presente expandido. Pero como escribí en capítulos anteriores, existe un problema lógico en tratar lo que es legítimo desde un punto de vista biológico como una verdad totalizadora.

Para la biología, somos una especie; esta que llamamos «humana» y que responde a un conjunto de criterios genéticos, morfológicos, etcétera. Pero hemos ampliado esta clasificación a un concepto filosófico, el de humanidad. Sin embargo, aunque todos los que tenemos ciertos marcadores biológicos podemos formar parte de la misma especie, no necesariamente formamos parte de la misma humanidad. Ese nosotros, les humanes sencillamente no existe. Porque cuando decimos «nosotros», estamos hablando de algo que no se limita a la biología. Hemos entrado en el campo de la filosofía, de las ciencias sociales y, sobre todo, de la política. Y la política es un campo de disputa permanente.

Afirmar que la especie humana ha provocado la catástrofe climática, no sólo es inexacto, sino erróneo. Si, como propone el pensador indígena Ailton Krenak, la humanidad es un club exclusivo restringido a la minoría dominante, es exacto aseverar que la humanidad causó el

colapso climático, el sobrecalentamiento global, la sexta extinción masiva de especies. Y aunque las subhumanidades, como las llama Krenak, formadas por quienes se quedaron fuera de los muros electrificados del «selecto club de la humanidad», nunca hayan causado esas catástrofes ni la destrucción de la única casa que todos tenemos, son las primeras en sufrir las consecuencias de estos desastres.

Al formular el movimiento Amazonia Centro del Mundo, nos esforzamos por ser lo más claros y precisos posible, pues el tema sigue siendo nuevo y difícil para muches, y desgraciadamente todavía está poco presente en las escuelas. Repito: la catástrofe climática y la sexta extinción masiva de especies han sido provocadas por una minoría dominante formada por los financieramente ricos de los países consumidores, en particular multimillonarios, y por los financieramente ricos de los países consumidos, en particular multimillonarios. Esta minoría dominante tiene color, es sobre todo blanca, y también tiene sexo y género: las decisiones fueron tomadas casi siempre por hombres que se presentan como cisgénero.

Sin embargo, los más afectados por la crisis climática son los que no la han provocado, como los negros y los indígenas, las mujeres, las personas ligadas a la tierra, como los pueblos-selva, y los desposeídos de todo —también de su identidad— y reducidos a la categoría genérica de «pobres». Los más afectados son también los pueblos más-que-humanos. Las Naciones Unidas han llamado a esta desigualdad, que definirá cada vez más todas las demás desigualdades, «*apartheid* climático». Pero tal vez el término *«apartheid»* presuponga que los que están fuera quieran entrar. Y ése no es ni el objetivo ni el deseo.

La creencia de que el mayor deseo de todes aquelles que no consumen es sentarse a la mesa del consumo, así como la creencia de que todo lo que puede desear una «nación» es crecer infinitamente, como si esto fuera posible, forma parte de la mentalidad de la minoría dominante. Sin embargo, la mayoría de eses otres que se llaman «pueblos originarios» y «comunidades tradicionales», como nos señalan sus ancianos y sus ancestros, no quieren entrar y convertirse ellos también en devoradores de mundos. Lo que quieren es mantener viva la

casa a la que pertenecen, pero que no poseen ni desean poseer. Sólo quieren vivir en ella y con ella, en sus propios términos. Porque forman parte de ella, son otres y lo mismo. Como ya se ha dicho en este libro, no estamos todes en el mismo barco; ese nosotros que oculta las asimetrías ni siquiera existe. La mayoría, que no ha originado la crisis climática, no tiene más que un barquito de papel. O la gran canoa de la que nos habló un araweté.

Hay que establecer las responsabilidades para que podamos señalar tanto las líneas del frente de la guerra climática como las posibilidades de vida de la mayoría, que se quedará fuera de los búnkeres de Nueva Zelanda y otros nuevos paraísos postapocalípticos explotados por multimillonarios. Tras establecer que este «nosotros» es un truco para culpabilizar a quienes nunca tuvieron la culpa y una artimaña para traer al club de la humanidad a quienes nunca tuvieron ni el privilegio, ni el deseo, de pertenecer a él, nuestra capacidad para imaginar un futuro en el que será posible vivir viene determinada por el desplazamiento de lo que es centro y lo que es periferia.

Mientras llegamos al punto de inflexión del colapso climático y de la sexta extinción masiva de especies provocados por la acción humana, la mayor selva tropical del planeta es el centro del mundo. O, para ser más precisos, la Amazonia es uno de los centros del mundo, junto con otros enclaves donde la naturaleza y los pueblos-naturaleza resisten al capitalismo, principalmente, pero también al comunismo implantado en regiones del planeta como la antigua Unión Soviética y China, esta última en proceso de consolidarse como la nueva superpotencia mundial. La Amazonia es en la actualidad tan central como Washington, Londres, París, Frankfurt, Hong Kong, Moscú y Pekín. Si no más.

Quienes pretenden convertir la selva en mercancía —y a los pueblos-selva en indigentes o cadáveres— son conscientes de ello. Y están en la selva. Desde los deforestadores locales a las empresas mineras transnacionales, desde los grandes productores de proteína animal a las empresas energéticas estatales chinas, todos entienden la centralidad de la Amazonia, pero la entienden desde la lógica de la explotación

depredadora. La Amazonia es uno de los centros donde se libra la guerra climática; pero se libra como una masacre, dada la desproporción de las fuerzas implicadas.

Cuando me refiero a la guerra climática, no hablo de una guerra contra el sobrecalentamiento global, ni de una guerra contra el clima. Lo que estamos viviendo es una guerra entre humanes: por un lado, la minoría que devora el planeta; por otro, la minoría que es devorada junto con el planeta. Se trata de una guerra entre humanes, pero no de una guerra entre naciones, diferencia que resulta crucial. Por eso también hemos asistido a la irrupción del neonacionalismo a lo largo de la década de 2010, encarnado en personajes como Donald Trump, Jair Bolsonaro y otres.

Déspotas electos, como Trump, han manipulado la idea del nacionalismo para levantar muros. ¿Y quién debería quedar fuera de estos muros? Los refugiados climáticos, obligados a abandonar sus tierras devastadas por sequías o inundaciones. La oleada de migrantes centroamericanos que se dirigió a la frontera estadounidense a finales de 2018 puede haber sido la primera gran marcha de la diáspora climática. Cuando los periodistas profundizaban con sus preguntas, en muchos casos descubrieron que las grandes sequías estaban en el origen del éxodo. Y luego, propiciados por la transformación climática, llegaron el hambre, la miseria y la violencia, las causas inmediatas de que masas de personas abandonaran sus hogares y sus países, aunque no la causa principal. Todes podemos recordar cómo trataron a estos migrantes.

A los déspotas como Trump no les preocupa lo más mínimo la nación ni nada de lo que subyace a ese concepto. Lo que Trump hizo (y seguirá haciendo, si se le da la oportunidad) es utilizar apelaciones nacionalistas para reprimir movimientos que están uniendo a humanes por encima de las banderas nacionales, y redefiniendo el callejón sin salida actual al aclarar quiénes son los enemigos y dónde están. El aumento de las protestas lideradas por negros contra la desigualdad racial, que se han dado en Estados Unidos, Brasil y otros países, es un ejemplo, así como las revueltas provocadas por los nuevos feminismos.

La guerra climática es una guerra por la supervivencia, sí, pero como toda guerra por la supervivencia que implica humanes, es una guerra política. Y debe librarse políticamente. Amazonia Centro del Mundo es un movimiento político cuya primera propuesta es desplazar lo que es centro y lo que es periferia, reposicionando la Amazonia y otros enclaves de la naturaleza en los centros geopolíticos del mundo humano en el planeta.

Al establecer la Amazonia y otros puntos calientes como centros del mundo, el movimiento reposiciona el «nosotros». Nosotros ¿quiénes? Nosotros, los que nos hemos aferrado a la tierra y los que hemos elegido ponernos al lado de los que se han aferrado a la tierra, afirmamos la centralidad de la Amazonia, mucho más allá de la convención geopolítica actual de la Amazonia. La Amazonia es la mayor selva tropical del planeta y, al mismo tiempo, un símbolo de un cambio radical en la forma de pensar y de concebir las humanidades (ahora en plural) como planeta. No sólo en nuestra forma de pensar, sino en la estructura misma del pensamiento. «Amazonizarse» es un verbo activo y reflexivo al mismo tiempo, que exige el desplazamiento de los centros geopolíticos, y también una transformación en la estructura misma del pensamiento, una transfiguración del lenguaje.

El colapso climático es el resultado de una manera de entender el mundo que se ha definido abrumadoramente por un pensamiento binario, blanco, occidental y masculino. Este modo de comprender el mundo no estuvo exento de conflictos, pero incluso estos conflictos —por lo menos cuando fueron conflictos y no masacres— se inspiraron como parte de la misma estructura de pensamiento. No es posible afrontar la crisis climática con el mismo pensamiento que gestó la crisis climática. El futuro depende de nuestra capacidad para transformar radicalmente la forma en que nuestra especie se relaciona consigo misma y con lo que llama «naturaleza». Para ello no sólo es necesario generar otros conocimientos, sino también otra estructura de pensamiento e incluso otro lenguaje.

Ésta es la segunda propuesta del movimiento Amazonia Centro del Mundo, tal y como yo lo entiendo: desplazar las centralidades también

en los ámbitos de la raza, el sexo y el género. Y, lo que es muy importante, desplazar las centralidades en el campo de las especies, estableciendo una alianza entre humanes-naturaleza y más-que-humanes contra humanes depredadores. La lucha de los entres y entes contra los devoradores del planeta no es un *bestseller* de ficción, sino una lucha que se está desarrollando desde hace mucho tiempo, y los pueblos originarios que siguen resistiendo en la actualidad dan fe de ello.

La tercera propuesta es forjar una alianza entre los pueblos-selva y los pueblos-deforestados o, para ampliar esta idea, entre los pueblos-naturaleza y los pueblos convertidos-en-pobres. Restaurar la centralidad de las llamadas «periferias urbanas» es tan necesario como restaurar la centralidad de las periferias de la naturaleza. La mayoría de los pueblos humanos que han sido reducidos al genérico «pobre» viven en esos enclaves, sobreviviendo únicamente gracias a su deseo de resistir y a su tremenda capacidad creativa para inventar soluciones en medio de la escasez. Es fundamental reconocer la centralidad de quienes luchan contra procesos de genocidio en los márgenes. Amazonia Centro del Mundo, tal como yo entiendo el movimiento, no reclama que se deje entrar a los «marginados» en el centro. No se trata ni de una petición para que les permitan entrar ni de una petición para que sean incluidos en el sistema que condujo a la catástrofe climática. Se trata más bien de reconocer los márgenes como lo que son: centros de resistencia contra toda forma de muerte y de creación de vidas posibles, incluso en medio de lo imposible: el margen no como exclusión, sino como insurgencia. Sólo esta alianza es capaz de destruir el sistema que ha corroído el planeta, ha convertido a la mayoría de la gente en pobres y está exterminando a los pueblos más-que-humanes.

En una ciudad como São Paulo, la centralidad de la vida y de los procesos de creación no está en el llamado «centro expandido», donde se concentra la renta, sino en los centros periféricos como Paraisópolis, Brasilândia, Capão Redondo. En Río de Janeiro la centralidad no está en la financieramente rica Zona Sur carioca, sino en enclaves distantes como los complejos de las favelas Maré y Alemão. En Brasilia, la capital

federal, la centralidad no está en el llamado «Plan Piloto», sino en ciudades satélite como Ceilândia.

Afrontar la emergencia climática significa reconocer esta centralidad como un poder para lograr una transformación radical en nuestro estilo de vida. No bastan las acciones afirmativas, el acceso a puestos en el mercado laboral antes restringidos a los blancos y la presencia en bienales y exposiciones de arte. Estas medidas, que hace tiempo que deberían haberse adoptado en Brasil y en otros países, hubieran tenido más sentido en el pasado. Actualmente, la crisis climática exige radicalidad.

No basta con remodelar el capitalismo, como algunos quisieran, debemos refundar la persona humana. Amazonia Centro do Mundo defiende que esta refundación sólo puede producirse mediante la alianza entre los pueblos-selva y los pueblos-deforestados.

Las centralidades urbanas conocidas como «periferias» se formaron a lo largo de siglos de deforestación, un proceso iniciado cuando las monarquías europeas zarparon con sus barcos para expoliar nuevos mundos y extraer recursos de las entrañas de la Tierra. El expolio de la naturaleza en partes del globo como Brasil y en todo lo que hoy se conoce como América fue determinante para la acumulación del capital necesario para llevar a cabo la Revolución Industrial y el inicio de la era de los combustibles fósiles, un proceso que ha ido erosionando progresivamente el planeta y que nos conduce al peligro de extinción.

Amazonia Centro del Mundo recupera la ascendencia compartida del joven negro urbano de una favela de Río de Janeiro —asesinado a tiros antes de los veinte años a manos de la milicia o de la policía, siempre las mismas manos, o a manos del crimen organizado ajeno a la milicia— y de la quilombola de la selva amazónica, también asesinada a tiros a manos de madereros y *grileiros*, cada vez más militarizados, o de la minería, cada vez más vinculada al crimen organizado, o de empresas transnacionales que envenenan la tierra y los ríos, amparadas en una legalidad perversa y en la jerga «blanqueadora» que utilizan las grandes corporaciones para exterminar a los pueblos-naturaleza. Es el mismo proceso de genocidio que comenzó hace siglos. Cuando afirmo que

Brasil se fundó como Estado nación sobre cuerpos humanos, no es una forma de hablar, sino un hecho histórico: primero los cuerpos de los indígenas, después los de los africanos esclavizados. Construir este puente a partir de recuerdos compartidos e identidades múltiples es estratégico para reforestar los cuerpos y amazonizar a les humanes.

Marielle Franco, negra, lesbiana, criada en la comunidad marginada de Complexo da Maré, en Río de Janeiro, comparte la misma ascendencia que los quilombolas asesinados en la selva. Y fue asesinada a tiros por la misma razón: atreverse a ocupar la centralidad con su cuerpo. El dolor es el mismo, y la lucha también.

Elegí mi bando en la guerra climática, lo que llevó mi cuerpo a Altamira, uno de los múltiples frentes de batalla del planeta. Como ya he dicho, mi desafío como mujer blanca es aprender a pensar y a pensarme a partir de relaciones radicalmente diferentes con humanes y más-que-humanes. Mi reto es desblanquearme, o más concretamente, hacer el movimiento hacia el desblanqueamiento, algo que nunca conseguiré del todo. Éste es el viaje que habéis hecho conmigo a través de estas páginas. He intentado compartir el proceso que me ha traído hasta aquí, que me lanzó al *banzeiro* y tal vez me arroje al *òkòtó*.

Puede que muches piensen que lo que digo es una locura, inducida por las drogas, o incluso un disparate. Pero me gustaría señalar que lo que es absurdo, una locura, y también perverso es que una minoría de humanes se haya atrevido a sobrecalentar el planeta y promover la sexta extinción masiva. Pensad en lo absurdo de este hecho: la temperatura de todo un planeta excesivamente elevada debido a la acción de una minoría de humanes. Pensad en el horror de este hecho: están desapareciendo miles de especies de mamíferos, reptiles, anfibios, peces, aves, insectos por culpa de una minoría de humanes. Como dice Greta Thunberg: «¿Cómo os atrevéis?»

El colapso climático y la sexta extinción masiva de especies son inconcebibles, pero están ocurriendo ahora mismo. Es responsabilidad de las generaciones de humanes de la actualidad cambiar rápidamente su forma de habitar el planeta. Y eso no se logrará sólo reciclando basura, conduciendo coches eléctricos o alimentándonos de comida

vegana. El desafío actual requiere una transformación mucho más radical, acorde con la naturaleza también radical de lo que hemos causado y de lo que afrontamos. Debemos alterar lo que significa ser humane en nuestra era, y con las generaciones que ya están aquí. Tenemos que amazonizarnos. O eso, o nos espera un futuro muy muy hostil a la vuelta de la esquina.

La pandemia de coronavirus, causada en gran medida por la destrucción del mundo natural, marca el momento en que llegamos a esa esquina. Estamos en ella. Lo que está en juego ahora mismo es lo que nos encontraremos al doblar la esquina. Neutralizar el nuevo coronavirus y todos los demás virus que vendrán es más fácil que vencer a les humanes que actúan como virus contra su propia especie, con la diferencia fundamental de que el virus no tiene conciencia ni intención más allá de su propia supervivencia, y la minoría humana que destruye el planeta sabe lo que hace y asola mundos sólo para mantener su insostenible forma de vida, garantizarse sus enormes privilegios y acumular más capital para que la aberrante rueda siga girando. Si el virus tuviera algún tipo de conciencia similar a la nuestra, le horrorizaría verse comparado con ese tipo de gente.

Muchas teorías conspirativas dicen que el coronavirus se originó en un laboratorio chino, pero las pruebas apuntan a caminos mucho más reales y terribles. En cierto modo, el nuevo coronavirus, así como los microorganismos que provocarán las próximas pandemias, fueron y serán creados por humanes en el laboratorio del capitalismo, al alterar el clima, destruir los sistemas naturales que sustentan la vida y conducir a especies enteras a la extinción, provocando así un desequilibrio mortal. Los depredadores de la naturaleza son los virus humanos, y nuestra guerra es contra ellos. Ellos también tienen la oportunidad de dejar de matar a su propia especie y reforestarse. Nosotros, que somos a quienes están matando, no podemos esperar ni limitarnos a albergar esperanzas. Debemos actuar.

Ahora. Ayer.

Amazonia Centro del Mundo es una propuesta para refundar a les humanes con el fin de crear un futuro en el que sea posible convivir

con humanes y más-que-humanes. Esta idea mueve, esta idea es una palabra que actúa.

2019

carabelas de descolonización en la terra do meio

El movimiento y el encuentro Amazonia Centro del Mundo nacieron juntes. Primero, en la imaginación. No creo que hubiera sido capaz de imaginar un encuentro de activistas climáticos de Fridays for Future y de Extinction Rebellion con chamanes de la selva en la Amazonia profunda —en vez de en Europa, Estados Unidos o en alguna capital brasileña— si no hubiera estado viviendo entre mundos. Jair Bolsonaro acababa de ser elegido, y personas que trabajan en la seguridad de los defensores de derechos humanos y los ecologistas me habían aconsejado que pasara un tiempo fuera de Brasil hasta que tuviera una idea más clara de hasta qué punto las amenazas eran reales o no. Ya había planeado visitar a mi novio en Londres, así que anticipé el viaje. Jon y yo nos hemos convertido en una pareja bastante peculiar, que se conoció y se enamoró gracias a la Amazonia y el colapso climático. Mientras estuve en Inglaterra, lo primero que hacía al despertarme era publicar en redes sociales mi recuento de los días transcurridos desde el asesinato de Marielle Franco: «X días. ¿Quién ordenó el asesinato de Marielle? ¿Y por qué?» Lo primero que hacía Jon era mirar el Twitter de Donald Trump, una especie de compulsión masoquista que lo dejaba hecho polvo el resto del día. Después de eso empezaba la vida, gran parte de ella ocupada en conversaciones sobre la emergencia climática y el horror de lo que se avecinaba.

Cuando comencé a exigir a diario justicia para Marielle Franco y Anderson Gomes, asesinados el 14 de marzo de 2018 en Río de Janeiro, nunca imaginé, aun sabiendo cómo funciona la policía y la justicia de Brasil, que esta denuncia llegaría a definir todas mis mañanas. Desde hace más de tres años es mi primer acto del día. Permaneceré al lado de Marielle hasta que el instigador o los instigadores del crimen sean identificados, juzgados y enviados a la cárcel. En cuanto a Trump,

afortunadamente fue expulsado de Twitter y perdió las elecciones presidenciales de Estados Unidos, lo que tuvo un efecto beneficioso inmediato en la salud mental de Jon y en nuestras vidas cotidianas compartidas.

A principios de 2019, durante mi estancia en Londres, ambos estábamos entusiasmados con la nueva generación que denunciaba la emergencia climática. Jon acababa de entrevistar a Greta Thunberg para *The Guardian*. Yo escuchaba a estas adolescentes y encontraba ecos y puntos de conexión con el discurso de los pueblos-naturaleza. Su movimiento en las calles, en particular en Europa, tenía puntos de conexión con la resistencia en la selva. Pensaba son «indígenas», pero no lo saben.

Mucho tiempo atrás yo había defendido la idea de una alianza entre las periferias que reivindican su legítimo lugar como centro, una alianza de los pueblos-naturaleza con los movimientos artísticos y de resistencia creados en las favelas de las grandes ciudades de Brasil. Al escuchar a los adolescentes de Fridays for Future, me di cuenta de que era fundamental construir también una alianza con la juventud climática, mayoritariamente blanca, europea y de clase media. Si se unían todos los cabos sería posible transformar el mapa geopolítico del mundo.

En realidad, esto venía ocurriendo desde hacía décadas. La gira de Sting con Raoni a finales de los años ochenta había sido un gesto en esta dirección. Líderes estratégicos como Sonia Guajajara, Davi Kopenawa y el propio Raoni realizaban a menudo giras por Europa y Estados Unidos para denunciar la destrucción de la Amazonia y los ataques contra los pueblos originarios. Mi idea se inspiró en mi propia experiencia de viaje en la otra dirección, cuando me mudé a Altamira. Creo firmemente que los cuerpos deben desplazarse, los cuerpos deben situarse literalmente en la Amazonia, porque hay una parte del conocimiento que sólo es accesible a través de la experiencia encarnada.

Si se trataba de afirmar la centralidad de la Amazonia, había que invertir el camino, porque una idea debe ser vivida para ser realizada,

lo cual significaba invertir el flujo: los europeos tenían que trasladar sus cuerpos a la Amazonia. Y no a las capitales o a las ciudades, sino a la selva profunda, al territorio de entes y de entres. Quería que los activistas europeos, así como los científicos e intelectuales brasileños que viven en las grandes ciudades de Brasil, se desplazaran por el espacio y se atrevieran con otra aproximación al tiempo, en la que las distancias se recorren experimentándolas. Esto indicaría quién debía liderar este movimiento, o qué tipo de pensamiento debía inspirar a nuestro bando en la guerra climática si queremos refundar lo humane.

Meses antes, había tomado un café con Iara Rolnik y Andre Degenszajn, responsables del Instituto Ibirapitanga, que se centra en dos cuestiones interrelacionadas: la alimentación y la raza. Cuando empecé a soñar con el encuentro-movimiento Amazonia Centro del Mundo, me puse en contacto con ambos y, maravillosos como son, se ofrecieron de inmediato a ayudar con la financiación y la conceptualización. Participaron en todo momento en la creación de Amazonia Centro del Mundo.

Al mismo tiempo, concerté una entrevista con Anuna de Wever, la líder belga de Fridays for Future y uno de los principales rostros de la juventud climática. También lo intenté con Greta, pero no pasé de sus asesores. En el caso de Anuna, tuve la enorme suerte y el placer de charlar con su madre, Katrien van der Heyden, una socióloga muy interesante por la que sentí una afinidad inmediata. Las entrevisté a las dos, madre e hija, en Amberes, para un reportaje que estaba haciendo, y después les presenté mi idea, que aceptaron de inmediato. Katrien fue esencial para establecer acuerdos con los activistas europeos.

En el viaje de vuelta de Amberes estaba eufórica, hasta que llegué a la oficina de inmigración de la estación de tren. Los agentes británicos me detuvieron porque creían que intentaba emigrar a Inglaterra; al fin y al cabo, ¿quién podría resistirse al encanto de Boris Johnson y los partidarios del Brexit? Debido a mis constantes idas y venidas, me hicieron esperar en una pequeña zona acordonada durante horas, sin agua ni baño. Llevaba una carta de Jon en la que se explicaba que mis idas y venidas sólo estaban motivadas por el amor, pero él se

encontraba en una conferencia sobre el clima en Tromsø, Noruega, y no lograban dar con él. En una ocasión anterior en que había sido detenida por inmigración, Jon estaba en Tanzania haciendo un reportaje de investigación y tampoco pudieron localizarlo. Creo que los agentes pensaban que mi novio no existía. Al final me dejaron volver a Londres, después de comprobar mis datos con la Policía Federal de Brasil y, por supuesto, cuando mi tren ya había partido. Me advirtieron de que la próxima vez me deportarían.

Al cabo de unas semanas volví a Brasil y a la Amazonia y quedé para tomar un café con mi amigo y compañero de imaginaciones Marcelo Salazar. Nacido en São Paulo y licenciado en ingeniería de producción, Marcelo se convirtió a la Amazonia cuando aún estaba en la universidad. En 2007 abrió la oficina del Instituto Socioambiental en Altamira y nunca más volvió a salir de la ciudad. Mi principal punto de afinidad con Marcelo es su certeza inquebrantable de que las ideas más descabelladas son plenamente realizables. Su entusiasmo, que de inmediato se transforma en acción, es difícil de aceptar para los más sensatos, pero para mí es precioso. Y así Marcelo estuvo dentro incluso antes de saber de qué se trataba. Su capacidad de hacer que las cosas sucedieran, sus conexiones con los pueblos-selva y con los movimientos sociales de Altamira y su conocimiento del territorio fueron esenciales para que la idea se hiciera realidad.

Meses después se nos unió Raquel Rosenberg, una de las fundadoras de Engajamundo, organización precursora del activismo climático liderado por jóvenes en Brasil. Raquel es en sí misma una humana refundada, en permanente flujo, que se volvió omnipresente e indispensable para el encuentro Amazonia Centro del Mundo y que para mí es una compañera de proyectos imposibles. Junto al equipo del Instituto Socioambiental (ISA), uno de los participantes en el encuentro, y su pareja, Miguel Caldeira, Raquel asumió la compleja producción de un encuentro entre mundos. Se mueve tan rápido y con tanta alegría que a veces temo que se convierta en un espíritu en la selva y que no vuelva a verla más.

Pero lo más importante aún estaba por venir. Los líderes de los

pueblos-selva y de los movimientos sociales de la región del Medio Xingú tenían que consultar a sus comunidades y decidir juntes si querían el encuentro y, a partir de ahí, asumirlo. Y eso fue lo que sucedió. Pasamos entonces a ser colaboradores de la difusión de una aspiración que se extendió por toda la Tierra do Meio y Altamira. Tanto es así que acabamos celebrando dos eventos en un mismo acontecimiento. En la selva profunda, a principios de noviembre, hubo un encuentro con un número limitado de personas para respetar el delicado ecosistema del bosque tropical, e inmediatamente después, en Altamira, se celebró un encuentro abierto a todos los Brasiles y al mundo, que provocó la cólera de los *grileiros* y sus secuaces en todo el país. Ante la promesa de violencia difundida a través de las redes sociales unos días antes, se aconsejó a algunos ilustres blancos, como la princesa ecologista Maria Esmeralda de Bélgica, que renunciaran a asistir en el último momento.

Para compensar las emisiones de carbono de los vuelos, el primer día reforestamos 1,8 hectáreas mediante la «muvuca», una técnica de siembra directa en la que se arroja una selección de semillas sobre una zona deforestada y preparada para acogerlas. Algunas semillas nacen primero y tienen vidas más cortas, sirviendo como sombra para que puedan crecer árboles más grandes. Coordinada por Marlison Borges, la muvuca tuvo un diseño ingenioso y fue hermosa de ver. Se espera que en cada hectárea crezcan 3.500 árboles. Hay pocas criaturas más artísticas que las semillas, con sus colores y formas. La sensación de verlas volar desde las manos a la tierra preparada, es casi mejor que llegar al orgasmo.

Amazonia Centro del Mundo desplazó las centralidades por la propia ejecución del movimiento, primero desplazando a los blancos a otro territorio, a otros pueblos y otros cuerpos, descolonizando el pensamiento y la acción. Fue asimismo una reunión de indígenas, los que sabían que lo eran y los que acababan de descubrirlo. El acontecimiento hizo realidad la idea. Como estética y como ética. Y también sus contradicciones.

Amazonia Centro del Mundo fue un acontecimiento de tal

trascendencia que se necesitaría todo un libro para explicarlo a fondo. Basta decir aquí que el encuentro en la reserva extractiva del río Iriri, en la Terra do Meio, comenzó con un rito de *pajelança* de los chamanes yanomami que acompañaban a Davi Kopenawa. Si queremos desplazar las centralidades, también tiene que cambiar el lenguaje, lo que implica transformar el ritual de lo que se entiende por reunión. Durante esos días no sólo hablaron les humanes, sino también jaguares, hormigas, seres encantados de la Amazonia y los xapuris que viajaban con los cuerpos. Quien habló fue la selva.

Personalmente, tuve una epifanía cuando vi al chamán Davi Kopenawa junto a Nadya Tolokonnikova, de Pussy Riot, y a la quilombola Socorro do Burajuba; a Robin Ellis-Cockcroft, Alejandra Piazzolla y Tiana Jacout —todas activistas de Extinction Rebellion (XR) —, a Raoni y a Anuna de Wever y Adélaïde Charlier (líderes belgas de Fridays for Future), así como al activista inglés Elijah Mackenzie-Johnson, a Assis Porto de Oliveira, un ribereño y nuestro anfitrión, y la antropóloga Tânia Stolze Lima, la joven indígena yakawilu «Anita» Yudjá y los científicos Antonio Nobre y Tasso Azevedo, la ribereña Raimunda Gomes da Silva y el arqueólogo Eduardo Neves, la quilombola Ísis Tatiane y la antropóloga Manuela Carneiro da Cunha. La lista es larga en la alianza de vida feroz que se inició en noviembre de 2019.

Las belgas Anuna y Adélaïde encarnaron la imagen-símbolo de este desplazamiento a la Amazonia Centro del Mundo: como se niegan a viajar en avión debido a las emisiones de carbono, viajaron de Europa a Brasil en velero. Apenas cinco semanas para alcanzar la costa de Brasil, y luego otra breve odisea para llegar a Altamira y después a la Terra do Meio. Allí llegaron, reinventando el viaje en carabela realizado cinco siglos antes por el portugués Pedro Álvares Cabral, esta vez para descolonizarse. Vinieron a conversar, pero principalmente a escuchar y empezar a entender la selva con sus cuerpos. Desembarcaron de sí mismas en la selva profunda para iniciar su largo proceso de amazonización.

Amazonia Centro del Mundo es una idea viva y, por lo tanto, libre.

En la región del Medio Xingú reconstruyó movimientos sociales rotos durante el proceso de imposición de Belo Monte y pasó a designar una alianza entre diferentes organizaciones y líderes de pueblos-selva, alianza que se ha revelado crucial para responder a la serie de suicidios de adolescentes en Altamira, la pandemia de coronavirus en la región y todas las acciones importantes en defensa de la selva. Es un foro permanente de ideas y acciones. A nivel mundial, impulsó nuevos intercambios entre movimientos generados dentro de los Brasiles y movimientos internacionales de activismo climático como XR y Fridays for Future. Ha sido importante a la hora de presionar a los Parlamentos europeos para que exijan al Gobierno brasileño que se comprometa a reducir la deforestación antes de firmar acuerdos comerciales, como los suscritos con la Unión Europea y Mercosur.

No hay forma de controlar o medir los caminos que recorren las ideas. Un acontecimiento tiene lugar dentro de cada uno, con otres de cada uno; y también ocurre fuera, une con otre y también con otres de otres. Impulsa transformaciones y acciones en cadena, dentro y fuera de los cuerpos. El informe del geocientífico Antonio Nobre desencadenó movimientos dentro de mí que se tradujeron en creaciones fuera de mí. Los discursos de ribereñas como Raimunda Gomes da Silva y de indígenas como Davi Kopenawa Yanomami desestructuraron la lengua que habitaba. La osadía de Greta Thunberg y lo que se movió a partir de ella provocaron nuevas sinapsis en mi pensamiento. La experiencia de vivir en —y con— la selva cambió mi cuerpo y la experiencia corporal de un modo radical. Y ésta sólo soy yo.

Amazonia Centro del Mundo es un movimiento poderoso, provocador y creador de yo + 1 +. Ha circulado por el planeta por los caminos más sorprendentes. Amazonia Centro del Mundo es una idea que actúa.

00

#liberteofuturo

La naturaleza indeterminada del futuro inquietó a nuestros antepasados humanes. Al principio de la aventura de nuestra especie en el planeta, lo que ahora llamamos «futuro» era el día que venía después de la noche, pero tenemos poca o ninguna idea acerca de cómo esos humanos interpretaban el paso del tiempo o incluso de si lo hacían. Sus preocupaciones constantes eran sobrevivir sin ser devorados por otras personas de dientes afilados o humanes de otros grupos, así como conseguir comida, agua y cobijo. Milenios después, para la parte de la humanidad cuyo día siguiente está en cierta medida garantizado, el futuro comienza a planificarse cada vez según los valores de cada sociedad o comunidad. Es decir, se trata de aprender un oficio o garantizar la propiedad de la tierra, continuar el trabajo del padre, ir a la universidad, acumular bienes o forjar alianzas a través del matrimonio o simplemente asegurarse de la continuidad de la familia; éstas son algunas ideas de futuro compartidas por una parte de las personas humanas del mundo. Aunque hubiera grandes dosis de determinación, nuestros antepasados tuvieron que lidiar con muchas variables, incluida la muerte prematura (una posibilidad siempre presente antes de la invención de la penicilina), o las catástrofes naturales, para las que apenas había recursos.

Más adelante, el futuro se convertirá en un tema de discusión: ¿qué futuro queremos? ¿Quién tiene el poder de planificar y determinar el futuro? ¿El rey, el presidente, el primer ministro, el jefe del clan o de la tribu, el padre de familia, el líder religioso o el líder revolucionario? La clase social o la casta, la raza y el género pasaron a ser factores determinantes de lo que cabía esperar y desear para el día siguiente. Se libraron revoluciones en nombre de otros futuros posibles, así como

para hacerse con el poder de determinar el futuro.

A lo largo de los siglos, el futuro fue despojándose de su naturaleza incierta para convertirse en una cuestión de posibilidad, de sueños e incluso de utopía. La gente empezó a reivindicar la indeterminación como una posibilidad y a cuestionar las determinaciones impuestas por los grupos que ejercían el poder. Esa idea está en el origen de gran parte de las revoluciones de los siglos XIX y XX.

Durante gran parte del siglo XX, el compromiso ético de cada generación fue superar a la anterior. La posibilidad de planificar el futuro poco a poco fue influyendo en la sensación de bienestar de cualquier sociedad y se convirtió cada vez más en la aspiración de todo individuo. También se convirtió en un valor monetizado y mercantilizado por el capitalismo a través de la publicidad. El futuro podía ser tanto el próximo lanzamiento de Apple como una vida con más comodidades materiales.

Pero no para todes, es fundamental subrayarlo. La propia idea de futuro obedece a una determinada forma de comprender el tiempo que pretende ser universal, pero que en realidad no lo es. En cierto modo, el concepto hegemónico de futuro de hoy es una imposición más de la minoría dominante. Para algunos pueblos, «futuro» es una palabra que no existe ni en su lengua ni en su lenguaje, o al menos no como la entendemos nosotros. Para otres, el futuro es un concepto cuyo significado deriva de otra forma de entender el mundo, y de entenderse uno mismo en el mundo. No obstante, para la mayoría de las generaciones del siglo XX existe el consenso de que el futuro es el mañana, es lo que está por venir; es indeterminado, abierto y debería ser mejor.

Pero esto ha cambiado en el presente expandido en que vivimos. Y ha cambiado sin que la mayoría se dé cuenta —al menos no de forma consciente—, aunque en cierta medida reaccione a ello. La emergencia climática y la sexta extinción masiva de especies pueden estar transformando nuestra percepción de la noción de futuro desde que ésta empezó a circular entre algunas sociedades humanas: por primera vez el futuro se ha determinado mucho más allá de la voluntad

humana; o al menos de la voluntad del individuo, al que el capitalismo ha convencido de que tiene el destino en sus manos. Aunque la mayoría no note el cambio, éste actúa sobre los cuerpos, y mi hipótesis es que provoca enfermedades e incluso suicidios.

Mientras la mayoría tenga barquitos de papel —o grandes canoas, en la concepción araweté— y la minoría dominante tenga yates ultralujosos de alta tecnología, todes vivirán en un planeta peor para les seres humanes. Ya estamos viviendo en él: la pandemia del coronavirus es la primera alerta global inequívoca. Hasta los más obtusos intuyen, aunque no lo admitan, lo que está pasando. La propagación del nuevo coronavirus nos ha demostrado cuánto mejor protegida está la minoría dominante, por disponer de más recursos tanto para defenderse del virus como para combatir la enfermedad en caso de infección. Sin embargo, todes se ven afectados en alguna medida, y la vida empeora. La pandemia nos ha proporcionado un adelanto de cómo será el futuro.

Lo que todavía está en juego no es si el planeta se calentará, ya se ha calentado y sigue haciéndolo. Lo que está en juego es cuántos grados más se calentará, lo cual definirá si el futuro será sólo peor o francamente hostil para la especie humana y la mayoría de las especies más-que-humanas. La diferencia entre un futuro peor y un futuro hostil es enorme. Es posible que pronto nos quedemos sin tiempo para revertir la aceleración del calentamiento global y otros procesos devastadores que ya están en marcha. Algunas partes de la Amazonia han alcanzado ya el punto de no retorno: la selva como un pasado que no volverá como futuro. «Irreversible» es la palabra para esta realidad cada vez más cercana.

Ésta es la primera vez en la historia que los niños y adolescentes pueden tener la certeza de que vivirán peor que sus padres, por mucho que luchen. Esta convicción ha alimentado el movimiento iniciado por Greta Thunberg, así como otros gestos colectivos de la lucha contra la extinción. Ésta es también la primera vez que los blancos han empezado a prestar verdadera atención al hecho de que, en otras formas de entender el mundo, el espacio-tiempo y a nosotros mismos,

el fin del mundo podría estar en el medio, y ser un medio, al menos en una dimensión colectiva. Los millones de personas que perdieron la vida en la pandemia de coronavirus llegaron a su fin como individuos. Es irreversible para cada uno de ellos. La cuestión es cómo avanzarán colectivamente los que tuvieron la oportunidad de sobrevivir.

A partir de la idea de que debe recrearse la posibilidad de un futuro para hacer frente a la crisis climática, algunas personas que participaron en la gestación del movimiento Amazonia Centro del Mundo decidieron concebir otra acción: el movimiento #liberteofuturo [#liberaelfuturo]. La idea central de este movimiento es que tenemos que luchar, juntes, para que el futuro vuelva a ser indeterminado, y abierto a las posibilidades. Este movimiento sólo puede materializarse en forma de acción si llegamos a ser capaces de imaginar un futuro con todas las personas, humanes y más-que-humanes, visibles e invisibles.

El 5 de julio de 2020 lanzamos el manifiesto #liberteofuturo en una *manifão*, una plataforma creada por Christiane Martins y Yannick Falisse para permitir manifestaciones virtuales, similares a las manifestaciones callejeras que perdimos con la pandemia. En la *manifão* se pueden mostrar carteles, fotos y frases durante el encuentro, como una forma activa de responder al aislamiento físico necesario para contener la propagación del coronavirus. Escribimos: «Lanzamos este movimiento porque no queremos que se nos sacrifique como ganado. Ya sea en el campo o en la ciudad, queremos vivir como selva —de pie — y luchar.»

Escribí un artículo en el que presentaba el movimiento como una lucha por el futuro de nuestro presente, en el presente. Aquellos que han demostrado tanta habilidad para imaginar el fin del mundo —del apocalipsis bíblico a las películas de zombis, de los virus a los ataques alienígenas, del dominio de la inteligencia artificial al holocausto nuclear y ahora climático— deben aprender a imaginar el fin del capitalismo. Sobre todo debemos aprender a imaginar un futuro en el que podamos y queramos vivir. Imaginar es acción política. Imaginar es una herramienta de resistencia. Imaginar el futuro significa actuar en y sobre el presente.

¿Cómo empezó este movimiento? Por miedo y deseo, como empieza casi todo. La pandemia se apoderaba del mundo, Italia vivía escenas típicas de la peste y Brasil anunciaba el primer caso. Pero ya había gente hablando de la «vuelta a la normalidad». Ése era nuestro miedo. Como éramos plenamente conscientes del colapso climático, de la destrucción acelerada de la biodiversidad y la existencia de una desigualdad insondable, esperábamos el tiempo de las pandemias. Pero hay una gran diferencia entre predecir lo que ocurrirá, dada la persistente destrucción de la naturaleza y basándonos en el conocimiento de los pueblos-selva y en la investigación científica, y experimentarlo en la realidad. Experimentar la pandemia era nuestro miedo, pero también temíamos lo que se avecinaba y que llamaban «vuelta a la normalidad» pospandémica. «¿Normalidad para quién?»; ésa fue nuestra primera pregunta.

Sabíamos que, con la recesión inminente, las corporaciones que dominan el mundo, así como los gobernantes y políticos, los economistas y los ejecutivos que son financiados por ellas, restallarían el látigo en las espaldas del ganado humano en que el capitalismo neoliberal nos convirtió. Lanzarían un discurso fantasmagórico sobre la necesidad de retomar la producción e incluso acelerarla. Y lo anormal que ya habíamos estado experimentando antes de la pandemia podría convertirse en algo anormal aún más mortífero, brutalizando aún más los cuerpos humanes y más-que-humanes.

En ese momento, marzo de 2020, concentramos nuestros esfuerzos en planear acciones y campañas para proteger a los que se verían más afectados por la pandemia. Actuamos para atenuar el sufrimiento del presente inmediato, promoviendo la recaudación de fondos por internet para comprar cestas de alimentos plantados por agricultores familiares y comunidades tradicionales sin el uso de pesticidas, así como exigiendo el fortalecimiento del sistema nacional de salud, el SUS. Pero pronto nos dimos cuenta de que era necesario hacer más. Tendríamos que disputar el futuro en el presente.

El movimiento empezó a través de mensajes de WhatsApp entre Raquel Rosenberg y yo; enseguida comenzamos a reunirnos

semanalmente con artistas y activistas climáticos como el DJ y director de teatro Eugênio Lima, la activista climática Paloma Costa, el medioambientalista Marcelo Salazar, la actriz Gabriela Carneiro da Cunha y el cineasta Benjamin Seroussi. Tres meses después, éramos muches, cada uno haciendo lo que mejor sabía hacer y todes aprendiendo a hacer lo que no sabíamos hacer, porque así son los tiempos. Yo + 1 +.

Como han señalado algunos pensadores, no sólo el virus puede propagarse a una velocidad vertiginosa, sino también las ideas. Boca a boca. Con el propósito de viralizar esta idea, invitamos a todes a unirse a un movimiento para liberar el futuro. Si tantos repiten que el mundo nunca volverá a ser el mismo, y no lo será, ¿qué otro mundo queremos?

La emergencia de salud pública hizo imperativo luchar por las vidas humanas amenazadas por el virus. Pero era —y es— necesario hacer algo aún más difícil: luchar por el futuro posterior al virus; o posiblemente por el futuro-con-pandemias. Cuando el coronavirus destrozó lo que es normal para unos pocos pero anormal para la mayoría, podría haber brindado la oportunidad de diseñar una sociedad basada en otros principios, capaz de mitigar la catástrofe climática y promover justicia racial y entre especies. Lo peor que podría ocurrir después de la pandemia sería volver a la anormalidad que ahoga la vida de la mayoría. Aquello que muchos llaman «nueva normalidad», y que nosotros entendemos como «nueva anormalidad».

Al principio de la pandemia, incluso baluartes de la prensa liberal como *The Economist* y el *Financial Times,* nacidos en la cuna del capitalismo, afirmaban que sería necesario dar un paso atrás. Las sugerencias para el nuevo contrato social posterior a la pandemia incluyeron una mayor intervención del Estado y políticas como la renta básica universal y el aumento de impuestos a las grandes fortunas, medidas que antes habían sido consideradas exóticas por esos protagonistas. Ceder un poco para asegurarse de que nada esencial cambie es un truco muy antiguo. Ya entonces nos dimos cuenta de que las viejas fuerzas no sólo estaban reorganizándose para intentar que todo siguiera igual, sino que estaban preparándose para explotar aún

más a los mismos de siempre: la mayoría.

Sabemos que en una crisis la gente se aferra a lo que le es familiar. Aunque lo familiar sea muy malo, la gente encuentra mayor consuelo en la privación conocida que en arriesgarse a lo desconocido, que puede conllevar una miseria con la que no están familiarizados. Es difícil soportar el sentimiento de indefensión.

Así, era y es muy probable que muchas o todas las «buenas» intenciones, ya sean de personas, corporaciones o Gobiernos (en el caso de Gobiernos mínimamente decentes, lo que no es el caso del pueblo brasileño) se desvanecieran con la inmunización y la gente retomara sus puestos en las jaulas habituales. Hasta la siguiente pandemia o el próximo desafío de la emergencia climática actual. O peor aún, la gente podría tolerar perder más derechos y otorgar más poder a sus opresores en un intento de salvarse del próximo virus o de la siguiente catástrofe, que llegará a menos que se produzca un cambio radical en nuestra forma de vivir.

Sin embargo, como señaló el filósofo francés Bruno Latour en un artículo que se hizo viral, el virus reveló un secreto. Con el virus descubrimos que quienes afirmaban que era imposible dejar de producir, reducir el número de vuelos, aumentar las inversiones públicas y cambiar radicalmente los hábitos sólo estaban mintiendo. El mundo cambió en cuestión de semanas cuando la vida lo exigió. También es por el bien de la vida que debemos mantener las buenas prácticas que desarrollamos durante ese período y presionar como nunca para conseguir otro tipo de sociedad, tejida con otros hilos.

El planeta, que supuestamente está a disposición de los consumidores, ha sido consumido por el capitalismo, del mismo modo que se ha provocado la extinción de especies enteras y se ha sometido a otras para que la producción industrial pueda devorar sus cuerpos (en un sentido monstruosamente literal). En este sistema todos nacemos para ser consumidos y consumirnos a nosotros mismos, consumiendo nuestro cuerpo y nuestro tiempo. Desde la Revolución Industrial, que desató un proceso de aumento vertiginoso de las emisiones de dióxido de carbono a través de la quema de combustibles fósiles, la minoría

dominante de humanes ha convertido a la especie en una fuerza de destrucción.

Las grandes corporaciones que controlan el mundo, junto con aquellos que cumplen sus órdenes, se encuentran bajo presión a medida que la naturaleza se derrumba y se hace evidente que habrá más pandemias. Y ahora, como hicieron en el pasado, están tratando de remodelar el sistema destructivo para mantener el control y obtener más ganancias. Y tienen muchas posibilidades de conseguirlo. Durante la pandemia los multimillonarios incrementaron su fortuna mientras la mayoría se empobreció.

El movimiento #liberteofuturo es una revuelta nacida en tiempos de pandemia para socavar cualquier intento de reorganizar lo anormal. Es una revuelta sin armas que invoca la herramienta radical de la imaginación. Su poder reside en recuperar nuestra capacidad de imaginar otros mundos posibles.

Aquellos que lanzamos el movimiento creemos que el futuro ha sido secuestrado por los neofascistas que gobiernan parte del mundo. Como he dicho antes, Jair Bolsonaro, Donald Trump y otres fueron elegidos vendiendo un pasado que nunca existió. Este hatajo de mentirosos vendió —y vende— el regreso a lo que nunca existió, un pasado donde había paz y todo el mundo aceptaba pasivamente su lugar; lo que significa que los negros aceptaban pasivamente su posición subordinada, los indígenas aceptaban pasivamente su posición subordinada, las mujeres aceptaban pasivamente su posición subordinada, todo el mundo aceptaba pasivamente que el género era binario o de lo contrario era una desviación sexual. Venden un pasado en el que todo estaba en su lugar y todos sabían el lugar de cada cosa y todo estaba resuelto; resuelto, por supuesto, para aquellos que estaban en el vértice de la feroz pirámide alimenticia impuesta por las minorías dominantes. El pasado que venden es su mayor mentira.

Es importante repetir, una vez más, que en el pasado nunca hubo paz. Sabemos que el pasado estuvo plagado de conflictos, sometimientos, supresiones y exterminios. Déspotas electos como Trump y Bolsonaro «han limpiado» el pasado de sus conflictos y

muertes y lo han empaquetado para ofrecérselo a una población asustada por un mundo cambiante; una población atemorizada por las insurrecciones de los que siempre han sido considerados subhumanidades, los que siempre han estado al margen de la vida pública y privada y ahora han empezado a disputar el centro.

Pero ¿por qué estos déspotas electos ofrecen un pasado que nunca existió? Ahí yace otro secreto. La respuesta es que no tienen un futuro que ofrecer. El futuro es el colapso climático, que se esfuerzan en negar, pero que está ocurriendo. El futuro es malo. Para conquistar el poder y conservarlo necesitan vender un pasado que nunca existió y negar el futuro. Es muy importante entender que sólo conquistan y mantienen el poder negando el futuro y reemplazándolo con la mentira fundacional del neofascismo. Así, la lucha por el futuro es necesariamente también una lucha por el pasado.

Son negacionistas, pero no porque duden de la existencia de la crisis climática. Son negacionistas porque no pueden ofrecer futuro, porque están al servicio de empresas transnacionales y de grupos locales que están produciendo la crisis climática. Éste es el punto débil de la extrema derecha asesina que entre los años 2010 y 2020 gobernaba Brasil y otros países del mundo: cuando sus líderes niegan la crisis climática, porque no pueden hacer otra cosa que negarla, están obligados también a negar el futuro.

La pandemia abrió una fisura en esta estrategia. De repente el mundo se detuvo. Cuando los pueblos originarios, los científicos y los adolescentes gritaban que hay que reducir la producción para salvar la vida en el planeta, que es imposible persistir en el dogma del crecimiento infinito, que es imperativo cambiar la forma en que vivimos, gobernantes y grandes corporaciones decían que era imposible. ¿Qué ha demostrado la pandemia? Que sí que lo es. Y que se puede hacer rápidamente. En pocas semanas ocurrió lo imposible.

Ésta es también la razón por la cual la media docena de personas que encarnan la mistificación conocida como el «mercado» se apresuraron a reintroducir el discurso neoliberal al comienzo de la pandemia: el discurso de la «vuelta a la normalidad», a la producción y al

crecimiento. Era estratégico afirmar que todo puede cambiar, sí, pero sólo durante un breve período de tiempo. Después había que volver a acelerar y recuperar la producción y los beneficios perdidos o, amenazaban, se produciría una serie de catástrofes. Seamos claros, esta vuelta a la «normalidad», como todos saben muy bien, sería a expensas del cuerpo de los demás. Se exige «sacrificio» a la mayoría para que la minoría pueda mantener sus privilegios. ¿O es que antes de la pandemia había una masa de gente feliz y próspera, sana y en paz con su tiempo secuestrado por la prisión del modelo 24 (horas al día) × 7 (días a la semana)?

Cuando comenzó la pandemia, sólo 2.153 personas —a veces olvidamos que los multimillonarios son personas, con nombre y apellidos— concentraban más riqueza material que el 60 % de los casi 8.000 millones de seres humanos que habitan el planeta. Los multimillonarios representan una fracción tan insignificante de la población mundial que los porcentajes no logran hacerlos visibles: menos del 0,00003 %, o un multimillonario por cada 3,7 millones de personas. Sin embargo, la desigualdad racial, social, de género y de especie que provocan es brutalmente visible.

A principios de 2022 Oxfam Internacional anunció que durante los dos primeros años de la pandemia, los diez hombres más ricos del mundo aumentaron más del doble sus fortunas, de 700.000 millones de dólares a 1,5 billones de dólares, a una tasa de 15.000 dólares por segundo o 1.300 millones de dólares por día. Mientras tanto, la riqueza del 99 % de la humanidad disminuyó. Según el Banco Mundial, más de 160 millones de personas fueron empujadas a la pobreza. «Si estos diez hombres perdieran el 99,999 % de su riqueza mañana, seguirían siendo más ricos que el 99 % de todas las personas de este planeta —dijo la directora ejecutiva de Oxfam Internacional, Gabriela Bucher—. Ahora tienen seis veces más riqueza que los 3.100 millones de personas más pobres.» Eso dice —o mejor, grita— algo del sistema que nos ha llevado al colapso climático y a la época de las pandemias.

El movimiento #liberteofuturo combate la vuelta a la anormalidad que destruye la naturaleza y condena a miles de millones a la pobreza.

También entendemos que, al liberar el futuro, dejaremos de ser rehenes. Mientras el futuro esté secuestrado, estaremos subyugados, presos en un presente continuo, en un eterno bucle, viviendo convulsivamente.

Proponemos recordar cada día las palabras de Ailton Krenak: «El futuro está aquí y ahora, puede que no haya mañana.» A partir de este mantra, presentamos algunos cimientos para la sociedad que deseamos crear, basados en principios comunes que no son negociables:

1) No hay democracia si hay racismo, como señaló el manifiesto antirracista de la Coalición Negra por los Derechos, en 2020; 2) no hay democracia si hay especismo (racismo contra otras especies); 3) debe acabarse con la desigualdad racial, social, de género y entre especies; 4) rescatar el futuro es la responsabilidad colectiva de todes los que están vivos en este momento; 5) nos comprendemos como naturaleza y queremos un mundo para les humanes y más-que-humanes que habitan el planeta; 6) la Amazonia, como concepto amplio, es el centro del mundo.

A continuación, invitamos a imaginar el futuro a partir de cinco propuestas para posponer el fin del mundo:

1) Antídotos contra el fin del mundo: imagina cómo quieres vivir.

2) Democracia: propón políticas públicas, así como cambios en las leyes y normas, para reducir las desigualdades de raza, género, clase y especies, y para que la democracia vaya más allá del mero acto de votar en cada elección.

3) Consumo: indica alternativas para eliminar las prácticas que esclavizan a nuestra especie y a otras.

4) Emergencia climática: sugiere acciones para detener la destrucción de la naturaleza y garantizar la continuidad de todas las formas de vida en el planeta.

5) Insurrección: define la mejor forma de desobediencia civil para crear el futuro en el que quieres vivir. O bien podrías responder a una sola pregunta: ¿qué futuro quieres liberar?

Los vídeos de un minuto que responden a estas cinco preguntas forman un gran muestrario de imaginaciones disponible en la

plataforma <https://liberteofuturo.net/>, una plataforma que puede usarse para inspirar acciones y como fuente de investigación sobre el imaginario de este momento límite. A continuación llevamos a cabo laboratorios de imaginación, divididos en los cinco temas de partida, para que las ideas gestadas en el colectivo pudieran convertirse en acción en el mundo. Los laboratorios aportaron nuevos protagonistas a la revuelta, que hoy toma caminos que los que iniciaron el movimiento ya no pueden seguir. #liberteofuturo no es un grupo de personas, ni una organización, ni siquiera un colectivo, sino una idea en gestación para crear posibilidades.

Las *manifões* de #liberteofuturo, manifestaciones virtuales lideradas por Eugênio Lima, están marcadas por el desplazamiento de las centralidades que propone el movimiento: la mayoría de los participantes son negros e indígenas. La cuarta *manifão* dictó la sentencia de Jair Bolsonaro por genocidio, ya que la Corte Penal Internacional y el poder judicial brasileño no habían hecho nada al respecto. El 19 de junio de 2021, en la segunda gran manifestación para pedir la destitución de Bolsonaro en las calles de Brasilia, algunos líderes indígenas exhibieron el premio Genocida del Año, diseñado para Bolsonaro por el artista Mundano.

Imaginar resultó ser una acción más difícil de lo que parecía al principio. Descubrimos hasta qué punto ha sido aprisionada, cuadriculada y formateada nuestra imaginación. Decir qué mundo se quiere realmente, con propuestas claras, es mucho más complicado de lo que parece para personas que han sido domesticadas para obedecer o, en el mejor de los casos, para vivir sólo reaccionando a los ataques. El mero ejercicio de derribar muros dentro de nuestro cuerpo ha demostrado ser una experiencia poderosa para todes los que se arriesgaron a ello. Para quienes les cuesta liberar el futuro, sólo decir que sí, que es duro, pero no más que vivir en un presente sin futuro.

De hecho, no es casualidad que los neofascistas ataquen tanto al arte. El arte promueve la imaginación y siempre es lo primero que intentan suprimir los Gobiernos y gobernantes autoritarios, que necesitan controlar los cuerpos para imponer sus proyectos de poder. La

imaginación es el arte del pensamiento. Y a través de ella podemos comenzar a rescatar el futuro de su cautiverio. Imaginar no es un acto pasivo, al contrario. Imaginar es actuar: imagina + a(c)ción.

No tengo nada que decirles a los cínicos. Éste es su mundo. A los escépticos, sí quiero decirles lo siguiente: combinamos lo que sabíamos y nos atrevimos a hacer lo que no sabíamos hacer. Creamos algo que no existía. El futuro que empezamos a imaginar se hizo presente durante esta acción.

La idea de liberar el futuro no es una idea agradable, inofensiva, tierna y bonita. Es una insurrección. Hoy no conozco a la mayoría de las personas que se sumó a la insurrección en Brasil y en el extranjero. Ni siquiera estoy de acuerdo con todas las propuestas. Mi deseo, al unirme a otres para urdir esta creación, era situar la imaginación del futuro en el centro del debate político en torno a la guerra climática. Las ideas pertenecen a su propio movimiento de parir mundos.

yo + 1 + 1 +

entremundos

Cuando Lilo murió el 15 de abril de 2021, yo estaba cocinando alubias. Cocinar alubias es la forma en que elaboro mágicamente mi vida. A fuego lento, sacando el máximo sabor de lo que me da la tierra, usando especias y hierbas como una bruja. Recibí la noticia y seguí picando la cebolla. Nunca la había cortado tan fina. Piqué y piqué y piqué. *Pa. Pa. Pa.* El cuchillo se estrellaba contra la tabla de madera. Luego me senté en el sofá. Y me sumí en el horror como en una noche oscura. Negra como el carbón. El horror de la imposibilidad de la muerte de Lilo, el horror de la imposibilidad de la vida sin Lilo. Entonces vi un jaguar. No como en un sueño. Lo vi en la claridad de mi horror, una realidad real, recortada en blanco sobre fondo negro, como un cuadro de Denilson Baniwa en movimiento. El jaguar y yo estábamos en el comedor. El jaguar estaba fuera de mí y también dentro de mí. Me tumbé en el sofá y sentí que me arrancaba las tripas con los dientes. Furioso, desgarraba mi cuerpo de tierra con sus zarpas. Sentí un nuevo tipo de dolor, el profundo dolor de las dentelladas en mis entrañas. Tras casi una hora retorciéndome, me di cuenta de que tenía que dejar que el jaguar se fuera. Dio varias vueltas, cuerpo y cabeza, tensó los músculos y se internó en la selva.

Desde entonces Lilo ha caminado conmigo por todas las selvas. En la Amazonia no te mueres, te transformas en otro ser. Siempre pensé que Lilo era un pájaro, y resulta que es un jaguar. Unas boyunas de nuestra red amazónica de mujeres —el nombre «boyuna» proviene de figuras mágicas que habitan la selva, mitad serpiente, mitad mujer— me dijeron que el jaguar era yo. No lo sé, sigo buscando.

Lilo, mi Lilo, compañero de más de veinte años de reportajes, mi otre de dos, «pedazo arrancado de mí», fue asesinado por Jair Messias

Bolsonaro. Siento horror al escribir el nombre de Bolsonaro y Lilo en la misma frase, es el horror de vivir en un país gobernado por un genocida. Y despertar por la mañana y ver que el genocida sigue ahí porque la minoría que está devorando el planeta sigue pensando que puede sacar provecho de él. En el certificado de defunción, la causa de la muerte de Lilo Clareto es COVID-19. Pero Lilo fue asesinado. Bolsonaro, el antipresidente de Brasil durante la pandemia, llevó a cabo un plan de propagación del virus para conseguir lo que llaman «inmunidad de rebaño», supuestamente para mantener a la gente en la calle trabajando y la economía activa.

En el momento de escribir estas líneas, Lilo es uno de los más de medio millón de muertos en Brasil que nunca permitiremos que acaben reducidos a meros números. Innumerables. Según las investigaciones epidemiológicas, se podrían haber evitado 400.000 de ese medio millón de muertes si Bolsonaro hubiera adoptado las medidas de prevención disponibles, como el uso de mascarillas, normas de aislamiento físico y períodos de confinamiento, en lugar de combatir las mascarillas, alentar aglomeraciones y luchar contra los gobernadores que decretaron cuarentenas. De ese total, al menos 95.000 vidas se habrían salvado si Bolsonaro hubiera invertido en las vacunas que ofrecieron al Gobierno brasileño antes que a otros, en vez de rechazarlas. Mientras escribo, sé que morirán decenas de miles de personas más, y ser consciente de ello resulta insoportable. Mientras escribo, lucho junto a muches otres para que Bolsonaro sea destituido por medio de un *impeachment* y juzgado por la justicia de Brasil así como en la Corte Penal Internacional por exterminio (un crimen contra la humanidad) y por el genocidio de los pueblos originarios.

En la Amazonia Bolsonaro utilizó el virus a modo de inesperada arma biológica, que lo ayudó a intensificar el proceso de depredación a la vez que socavaba la resistencia de los pueblos. Mientras que las personas que luchaban por la selva intentaban protegerse quedándose en casa y aislándose para evitar la propagación del virus, los depredadores humanes campaban a sus anchas. Tanto es así que esta frase, escrita en varios idiomas, se convirtió en tópico: «Los destructores de la Amazonia

no trabajan desde casa.» Un año después del inicio de la pandemia aún no existía un plan de emergencia para proteger a los pueblos-selva, a pesar de que el Supremo Tribunal Federal había ordenado al Gobierno elaborar y ejecutar uno. Bolsonaro incluso llegó a vetar planes para proporcionar a los indígenas agua potable, camas de emergencia y campañas de información.

Los virus y las bacterias siempre han llegado a los pueblos originarios a través del cuerpo de los blancos. Es cierto que los invasores europeos del siglo XVI no podían saber que portaban microorganismos letales para los indígenas. Pero no puede decirse lo mismo de los colonizadores que siguieron llegando a lo largo de los siglos, y que han continuado llegando incluso en las últimas décadas. Bolsonaro no fue el primero en utilizar enfermedades para eliminar físicamente a las personas. Muchos relatos que persisten en la memoria oral de los pueblos originarios recuerdan episodios de ropa contaminada con viruela repartida en las aldeas indígenas que se resistían a la ocupación blanca, e incluso de un avión que lanzaba desde el cielo juguetes contaminados con el virus de la gripe. Algunos de estos relatos también han quedado grabados en las «pieles de papel» donde las palabras quedan atrapadas, la piel de árbol de los blancos.

Durante la pandemia Bolsonaro utilizó dos estrategias: dejó las tierras indígenas abiertas para que entrara el virus a la vez que fomentó las invasiones de garimpeiros, madereros y *grileiros*. El crimen de genocidio es evidente. No sólo murieron personas, sino una parte importante de la resistencia. Como los de mayor edad son más vulnerables al virus, fallecieron varios ancianos, ancianos que habían liderado la lucha contra la destrucción de sus pueblos, ancianos que también eran guardianes de la memoria colectiva, la cultura y el conocimiento ancestral. En algunos casos eran los últimos hablantes de su lengua. En otros, como Aruká Juma, eran los últimos ancianos de un pueblo.

Para los pueblos-selva y los que están en proceso de forestación, como yo, la percepción de que la piel de la tierra ha sido desgarrada es tan fuerte que ahora forma parte de nuestro cuerpo. La gravedad y los

efectos de los crímenes cometidos por Bolsonaro y sus cómplices se sentirán durante décadas, tal vez siglos, en cierto modo para siempre, porque la cadena de acontecimientos nunca cesa. Siento el planeta retorciéndose como un cuerpo vivo del que formo parte. Mi proceso de forestación me ha convertido en un ser diverso, divergente, orgánicamente integrado, y ahora, cada vez que visito São Paulo, «escucho» ríos enterrados vivos en la lápida de hormigón que es la ciudad. Una ciudad que amo, pero que sé que es monstruosa. Despertamos otros sentidos cuando volvemos a ser naturaleza. No es cuestión de magia, superstición, brujería, esoterismo, no es abrazar árboles. Es una relación orgánica con el planeta, otra forma de ser y estar en los mundos y de transitar entre ellos.

La selva es carne tejida con los hilos de muchas vidas y hoy encuentro en ella sangre de otro color. Bolsonaro, como el bruto asesino que es, no comprende la magnitud del acto que ha cometido. Sin embargo, a los que han aprendido a escuchar este silencio hecho de otra textura, se les hiela la sangre. Tal como predijo Davi Kopenawa, muchos chamanes han muerto y el cielo se está cayendo.

Se ha abierto un nuevo capítulo en la guerra de entes y de entres contra los devoradores de mundos. Estos capítulos no se abren como suelen hacerlo en los libros. Es diferente. Cada nuevo capítulo engloba a todos los anteriores, devorándolos, ampliando la narrativa en círculos abiertos e infinitos. Pero por primera vez, si los blancos —blancos en un sentido amplio— no son capaces de convertirse en otres, puede haber un fin que no sea un en medio para lo que llamamos «humanes». El planeta seguirá entonces llevando consigo nuestra extinción.

Unos días después de la muerte de Lilo, leí un artículo científico sobre las mariposas de la Amazonia. En varias partes de la selva tropical están perdiendo su color. Ya no son amarillas, azules, rojas, naranjas, verdes, rosas, púrpuras… sino parduzcas y grisáceas. Las mariposas también quieren sobrevivir y se están adaptando al fin del mundo, mimetizándose con el gris de las cenizas de la selva incinerada, el gris del hormigón que está cubriendo la tierra como una camisa de fuerza que acabará sofocando toda la vida.

Sólo entonces mis lágrimas por Lilo se convirtieron en río, en cascada, en *banzeiro*. Nada me parecía más triste que el hecho de que los devoradores de selva estuvieran comiéndose también el color de las mariposas. Monstruos humanos como Bolsonaro han robado el arco iris. La historia que le contaron a la niña blanca que fui era falsa. El tesoro nunca fue la olla de oro, sino el arco iris; y la lucha de entes y de entres es también una lucha para recuperar los colores de los mundos.

Llegados a este punto contaré lo que vendrá. En la Amazonia hoy se oye cada vez más hablar mandarín en los aviones de línea. Aún se ve a los clásicos gringos que oscurecieron la selva con su blancura durante los años de la dictadura empresarial-militar y en las últimas décadas, pero ahora son más frecuentes los periodistas de Estados Unidos y Europa en misiones de cobertura de la crisis climática. Muchos de los nuevos extranjeros, los que hacen negocios, proceden del gigante asiático. China no sólo es el mayor importador de lo que llaman «materias primas» pero que de hecho son naturaleza —o exigen un precio a la naturaleza—, sino que también está ampliando su presencia estratégica en el campo de la energía.

La geopolítica del mundo deforestado ha cambiado aún más como resultado de la pandemia y la dinámica de distribución de vacunas a países como Brasil. La vacuna producida en China fue la primera en llegar a Brasil. Éste no es un detalle menor. Como potencia mundial, China tiene semejanzas con el Estados Unidos de la Guerra Fría, instigador de dictaduras en Brasil y en toda América Latina. Pero también tiene muchas diferencias. China aparentemente está menos interesada en disputar ideologías y formas de pensamiento en países como Brasil, y se preocupa más bien en comprar y vender, pero ya empieza a trabajar en lo que se denomina «*soft power*». Con su vacuna, ha avanzado algunos puestos en el tablero mundial. Directa e indirectamente, China también está comprando naturaleza en la Amazonia.

Investigaciones recientes están demostrando que la selva, el sumidero de carbono más grande del mundo, ya ha comenzado a emitir más gases de los que absorbe. Asesinada día tras día, la Amazonia se lleva

consigo la humedad que regula el clima y ha empezado a envenenar el aire que respiramos. Además de ser el peor de los gobernantes, Bolsonaro y su estridencia han servido para camuflar lo que de hecho es un grupo estable y persistente que ha ido cambiando de nombre a lo largo de la historia de Brasil y que seguirá destruyendo la selva con técnicas más sutiles que las empleadas por los brutos del bolsonarismo. En la guerra entre humanes, la lucha en la Amazonia centro del mundo se volverá mucho más encarnizada en los próximos años y décadas del colapso climático. Y cada uno tendrá que decidir de qué lado está. No con nuestras palabras, sino con nuestros cuerpos.

Como han señalado los pueblos-selva, se trata también de una guerra entre los que defienden el «desarrollo» y los que propugnan la «implicación». Entre aquellos que se han desvinculado de la naturaleza, colocándose fuera de ella, convirtiendo a la naturaleza en una mercancía productora de mercancías, y aquellos que se sienten profundamente involucrados porque son una parte orgánica del planeta.

Me he convertido en una habitante del entremundos. Este libro cuenta la historia de cómo me convertí en «entre» a través de un proceso singular del que sólo he tomado plena conciencia hace muy poco tiempo. Mi hogar es este lugar entre lugares, en un viaje permanente. Antes me veía como una desplazada sin lugar, desubicada. Hoy, el largo viaje al interior de la selva me ha demostrado que entrelugares también es un lugar, que el desplazamiento me permite ver desde otros ángulos, que al estar desubicada puedo escapar de todas las cajas en las que querrían clasificarme y encerrarme. Cuando siento que me ahogo, sólo tengo que estirar brazos y piernas, dislocar los huesos y desaparecer reptando como una serpiente.

Entrelugares es mi lugar de habla. Entrelenguas y entrelenguajes es mi forma de existir. Poco a poco estoy volviéndome transmundos, translenguas y translenguajes. Estoy en el movimiento del gesto. Lentamente voy dejando el *banzeiro* para (r)evolucionar en *òkòtó*.

Rexisto.

Me resisto a existir para resistir.

Estas páginas son cualquier cosa menos el libro definitivo sobre la Amazonia (o sobre mí). Mi escritura transpira, atravesando campos de conocimiento, experiencias, geografías, personas, sensibilidades, tiempos. Cuerpos. Mi escritura transpira.

Termino este libro en el medio.

Altamira-Londres, 24 de septiembre de 2021

epílogo

una carta sobre el fin de los mundos, pero sin punto final

¿Qué ha pasado entre el libro sin punto final que escribí hace un tiempo en mi idioma, el portugués adoptado por los brasileños, y el final de la transmutación a esta otra lengua que es el español? Y qué español, habría que preguntarse.

Para responder a esta cuestión contaré dos anécdotas que viví en el proceso del tiempo circular que caracteriza mi gesto de reforestación en una Amazonia que cada vez está más cerca del punto de no retorno, en un planeta sometido a un cambio climático provocado por la minoría dominante de los hombres (la elección del género no es casual).

En 2021 Noêmia Ishikawa, una de las principales científicas especializada en hongos de Brasil, visitó nuestra pequeña comunidad en las afueras de Altamira. Pensada como un enclave de resistencia, nuestra comunidad está ubicada en un pedazo de tierra degradada donde pasta el ganado. La idea es que todo habitante que llega aquí para instalarse plante y haga crecer la selva. Así que en 2019, cuando compramos nuestra parcela de tierra baldía, Jon y yo pusimos en práctica la *muvuca*, una técnica de reforestación indígena que ya habíamos utilizado para compensar las emisiones de carbono en el encuentro Amazonia Centro del Mundo. Durante días cavamos hileras de pequeños agujeros separados por aproximadamente un metro de distancia. Cuando terminamos, nos unimos con vecinos y amigos, niños y adultos, para el momento más bonito: la siembra de más de treinta especies de plantas, donde cada semilla es una obra de arte en su diversidad de formas y colores.

Me hubiera gustado contemplar esas semillas durante meses y tantear

los cuerpos escultóricos antes de arrojarlas al suelo. Por mucho que entienda la acelerada corrosión que el capitalismo ha producido en los cuerpos humanos, la deformación del sentimiento y del pensamiento que empezó con el alquiler de los cuerpos y que moldeó su interior por el consumo, me resulta imposible no sentir intriga por cómo se destruye el bosque para obtener oro cuando contamos con estas maravillas que se convierten en bosque. Tiras una semilla al suelo, como hacen los pájaros, los insectos y los murciélagos, y la vida brota de ella. Es extraordinario.

Que un anillo valga más que algo vivo que se convierte en árbol y luego en mundo habitado por mucha gente no humana, en conversación constante con otros mundos, es aberrante. Pero allí estábamos nosotros, en una tierra en la que los bueyes eran esclavizados, descuartizados y convertidos en mercancía. Y con la alegría de quien, aun siendo adulto, todavía sabe jugar, sembramos las semillas en los pequeños agujeros que no habían sido cavados para la muerte, sino para la vida. Cada simiente crecería con una determinada función que establecía una maravillosa tecnología ancestral: las que brotan primero dan sombra a las que crecen después, otras están destinadas a alimentar a las hormigas y a otras personas-insectos, para permitir que los árboles más grandes tengan infancia en lugar de convertirse en alimento para el hormiguero.

Ésa fue una de las primeras lecciones que aprendí en la selva. Todo el mundo necesita comer, y siempre hay que dividir entre todos los más-que-humanos con los que compartimos territorio, como hacen los buenos vecinos. El terreno que se está reforestando es nuestro, en la lógica de nuestra especie donde la tierra es una *commodity*, y existe un documento que nos otorga la propiedad, pero en realidad no es nuestro. Es tan nuestro como de todas las demás personas no humanas que habitan dentro y fuera de nuestra casa. En ocasiones hay que quitarse de en medio, como las dos veces al año en que miles de hormigas guerreras desfilan de forma apresurada durante unas horas. Un día te despiertas y las encuentras marchando por tu casa. No pasa nada siempre y cuando no te cruces en su camino. Y así, haciendo un

pequeño, un diminuto bosque, empezamos a construir un hogar.

Fue en esta casa donde nos visitó Noêmia, la científica de los hongos. Era nuestra casa, pero fue la visitante la que nos llevó a conocer a nuestros vecinos. A primera hora de la tarde, fuimos a dar una vuelta por una pequeña zona de selva superviviente, a unas decenas de metros de nuestra vivienda. Cuando llegamos nos pidió que apagáramos las linternas. Es una sensación muy fuerte estar en el bosque a oscuras. En la más absoluta oscuridad. Tenemos una dimensión más profunda de nuestra fragilidad cuando todo lo que hay por debajo y por encima de nosotros, a nuestro alrededor, está vivo; y no muerto como en las ciudades. Nos quedamos así, en silencio absoluto, durante cinco minutos. Y entonces, de repente, una lucecita se encendió a nuestros pies. Y luego otra. Y después una más. Y seguimos allí, quietos, viendo como las pequeñas luces iban apareciendo. Diez minutos después entendí lo que era un suelo de estrellas. Como en la canción del compositor brasileño Sílvio Caldas, «pisamos los astros distraídos». Había estrellas por todo el suelo del bosque, en el tronco de los árboles, en los arbustos y en las hojas. Imaginaos: por la noche el bosque tiene un suelo de estrellas.

Me quedé alucinada ante tanta belleza. Reprimí el llanto porque no quería hacer ruido en casa ajena. Noêmia nos explicó que eran hongos bioluminiscentes. Siempre habían estado ahí, justo al lado de casa, pero nunca los había visto. Paso por allí varias veces al día y nunca —jamás— había podido verlos.

Cuento esta anécdota porque creo que eso es lo que ocurre entre los humanos no indígenas y la selva amazónica, o cualquier otro enclave de la naturaleza. Existe aquello que vemos, que es casi nada; existe lo que sabemos que existe porque alguien lo ha investigado, que es un poco más, pero sigue siendo casi nada. Y existe lo que no sabemos que existe, que es casi todo.

En el caso de los hongos, estas extraordinarias criaturas cuya existencia se remonta a como mínimo mil millones de años y que crearon y siguen creando la selva, se calcula que los humanos conocemos menos del 10 %. Todo indica que gran parte del otro 90 %

se encuentra en la Amazonia. Aunque parezco ir en contra del sentido común, no creo que tengamos que conocer al otro para respetarlo o amarlo. Esta frase recurrente, pronunciada con la mejor de las intenciones, siempre me ha molestado. Pensemos en los hongos y en todas las personas de las que, en nuestra ignorancia, no sabemos nada. Y pensemos en los que curiosamente se denominan «pueblos aislados», los indígenas que han llegado a la conclusión de que la vida les irá mucho mejor si no conocen a los no indígenas ni a las otras poblaciones originarias. En la Amazonia brasileña, en el valle del Javari, la mayoría de estos pueblos intentan vivir sin cruzarse con ningún blanco. Ellos no quieren conocernos; y nosotros no necesitamos conocerlos para respetarlos. Sólo tenemos que respetarlos, lo que significa respetar su decisión de seguir desconociéndonos. Así de sencillo. Pensar que, para tener derecho a existir, tanto las personas como los territorios tienen que pasar por la aprobación de nuestro amor, es pura arrogancia.

Me pierdo en la lógica de este epílogo, yéndome por las ramas.

En el momento de escribir estas líneas, agosto de 2023, Luiz Inácio Lula da Silva, del Partido de los Trabajadores, se encuentra en el primer año de su tercer mandato como presidente de Brasil. Venció al ultraderechista Jair Bolsonaro por sólo 1,6 millones de votos, el menor margen de diferencia en unas elecciones desde la redemocratización del país; y sólo porque contaba con el apoyo de un Frente Amplio que reunió a todos, desde activistas por el clima hasta notorios destructores de la naturaleza, unidos para derrotar al nuevo fascismo responsable de los más de 700.000 muertos durante la pandemia del COVID-19 al llevar a cabo un proyecto de propagación del virus para lograr la «inmunidad de rebaño». Como es bien sabido, ocho días después de la toma de posesión de Lula, los seguidores de Bolsonaro intentaron dar un golpe de Estado. Fracasaron en su propósito de atentar contra la democracia el 8 de enero de 2023. Bolsonaro ha quedado inhabilitado hasta 2030 y, en este momento, se estrecha el cerco en torno a él por sus crímenes. Pero todo lo que él representa sigue muy vivo —y activo— en Brasil, así como en otros países del mundo donde la extrema derecha controla a una parte significativa de la población, utilizando la propia

democracia para erosionarla a través de la destrucción de la verdad.

Las alertas de deforestación en la Amazonia disminuyeron más de un tercio en el primer semestre del Gobierno de Lula, aunque no alcanzaron el nivel necesario para evitar que la selva llegue al punto de no retorno, el momento límite en que el bosque ya no podrá regenerarse. Lula dio un vigoroso discurso en defensa de la Amazonia y de todos los biomas de Brasil, el país más biodiverso del planeta, así como de sus pueblos, tanto en su discurso de victoria como en su toma de posesión en el Palacio de Planalto, el 1 de enero de 2023. Pero Lula gobierna con un Congreso dominado por los depredadores de la naturaleza, aún peor que el Parlamento que fue elegido con Bolsonaro, y el PT sigue siendo un partido muy marcado por el sindicalismo del siglo XX, y Lula es Lula: para él, como no se cansa de repetir, la justicia social significa que el trabajador pueda comer carne, tomarse una cerveza y tener un coche en el garaje.

La persona que hasta ahora ha conseguido que Lula 3 no se transforme en Lula 2, cuando el Gobierno aprobó, o apoyó, la construcción de gigantescas presas hidroeléctricas, así como de otras monstruosidades, es Marina Silva, una mujer nacida y criada en la selva que se ha convertido en la principal activista medioambiental de Brasil, con reconocimiento internacional, y en una poderosa intelectual del clima. Marina dejó el Ministerio de Medio Ambiente durante el segundo mandato de Lula para no traicionar sus principios fundamentales cuando el Gobierno del PT emprendió el camino sin retorno de las grandes obras de la selva, como la central hidroeléctrica de Belo Monte, y se alió cada vez más con conocidos villanos de la naturaleza. Ante la amenaza de la reelección de Bolsonaro, Marina ofreció un apoyo decisivo a Lula y volvió al Ministerio de Medio Ambiente (y ahora también) de Cambio Climático. En los primeros meses, sin embargo, el Congreso, en nombre de la «gobernabilidad», recortó una parte significativa de su ministerio sin que los ministros o parlamentarios del PT protestaran realmente. En el mismo episodio, Sonia Guajajara, la primera ministra indígena de la historia de la República brasileña, vio cómo su ministerio perdía el poder de demarcar las tierras de los

pueblos originarios.

El hecho de que algunos indígenas ocupen cargos de primer y segundo nivel en el Gobierno por primera vez en la historia y que haya parlamentarios de los pueblos originarios en el Congreso, tiene género. Sonia Guajajara, la primera ministra indígena de la historia; Joenia Wapichana, la primera indígena presidenta de la Fundación Nacional de los Pueblos Indígenas; Célia Xakriabá, la parlamentaria indígena más importante del Congreso. Todas mujeres. La pandemia del COVID-19 ha incrementado el protagonismo femenino. Por otra parte, debido a la ofensiva del Gobierno de Bolsonaro y la ausencia de grandes organizaciones de la sociedad civil en los territorios, han crecido y se han fortalecido la presencia y el poder de los *grileiros*, madereros, los jefes de las minas ilegales y representantes de las grandes empresas mineras. La realidad es que una parte importante de las poblaciones indígenas y de las reservas extractivas con poblaciones ribereñas se ha asociado a actividades ilegales. Son sobre todo las mujeres quienes han liderado la resistencia.

Era de esperar que la vida cotidiana de quienes están en primera línea de la guerra librada contra la naturaleza y sus pueblos mejorara con el final del Gobierno fascista, cuyo principal proyecto era ampliar y legalizar la destrucción de la selva, pero hasta ahora no ha sido así en zonas de la Amazonia como en la que vivo. Los ayuntamientos y los Consejos municipales de las ciudades amazónicas, así como la élite económica local, están dominados por los destructores de la selva, y son ellos quienes marcan el compás de los días. Ahora que han perdido el poder formal a nivel federal, parecen mucho menos dispuestos a tolerar a quienes les oponen resistencia. Mi lugar también ha cambiado. Tras finalizar la escritura de este libro, Jon Watts y yo creamos una plataforma de periodismo con base en el interior de la Amazonia. El 13 de septiembre de 2022 lanzamos —junto con otros tres periodistas— *Sumaúma: Periodismo desde el centro del mundo* (www.sumauma.com). Empezamos a publicar reportajes, artículos y entrevistas desde la selva en internet, en tres idiomas simultáneamente (portugués, español e inglés).

Lo que *Sumaúma* es —y quiere ser— no cabe en este espacio. Basta decir aquí que pretendemos hacer una profunda intervención decolonial en el lenguaje. Esto sólo es posible creando otros periodismos, un proceso que iniciamos con un programa de formación —Micélio— para periodistas-selva. En mayo de 2023 comenzamos la primera edición de nuestro proceso de coformación con catorce jóvenes indígenas, ribereños, quilombolas, pescadores, campesinos y también muchachos procedentes de las zonas embrutecidas de la ciudad, habitantes de la cuenca del Medio Xingú. Nos trasladaremos a otra región de la Amazonia en cada edición. Es así como irá creciendo la redacción de *Sumaúma*.

Según *Sumaúma*, el cambio climático está atravesado por la desigualdad de género, raza, clase y especie. Abogamos por una democracia ampliada a otras especies y existencias, de las termitas a los ríos. Nuestra premisa fundamental, recogida en nuestro manifiesto trilingüe, es que, en un planeta que sufre cambios climáticos, los centros del mundo están donde está la naturaleza, no donde están los mercados.

Era evidente que la acción periodística de *Sumaúma* iba a molestar a las élites amazónicas. Durante el primer semestre de 2023, estas élites, asociadas a diputados y senadores vinculados a la extrema derecha, se han esforzado en perder el menor espacio posible a lo largo de los cuatro años de mandato de Lula. Los *grileiros*, garimpeiros y madereros, muchos de los cuales han ordenado el asesinato de defensores de la selva, están muy seguros de que su proyecto de poder depredador volverá a salir victorioso en las elecciones de 2026. Otros políticos avanzan en la idea de configurar una candidatura con sesgo «agromilitar» desde la Amazonia, en un intento de ocupar el vacío dejado por Bolsonaro, ahora inhabilitado y acorralado por las acusaciones. Todavía es pronto para saber qué saldrá del laboratorio de fascismos del siglo XXI en la mayor selva tropical del planeta.

Sumaúma no tardó en convertirse en un problema, como siempre lo es el periodismo hecho con ética y rigor para quienes quieren controlar los «relatos». Se lanzó una campaña en redes sociales contra nosotros y,

por primera vez desde que me mudé a la Amazonia, noté una hostilidad persistente en las calles y señales evidentes de que podía estar siendo vigilada. Guimarães Rosa, el más imaginativo de los escritores canónicos de Brasil, escribió: «El curso de la vida lo envuelve todo, la vida es así: calienta y enfría, aprieta y luego afloja, sosiega y después intranquiliza. Lo que quiere de nosotros es coraje.»

Ésa es la vida que llevo, mi vida me calienta y me enfría, me aprieta y luego me afloja; a veces permanezco confinada durante semanas en casa para evitar enfrentamientos con quienes me consideran una enemiga. Esta experiencia de guerra encarnizada me ha humanizado y, en consecuencia, me ha vuelto más animal. La humana condenada a vivir en las profundidades de mi interior, aquella a quien el molde del capitalismo siempre empujaba hacia abajo, ya no regresa. Y en momentos de peligro, asoma a mis ojos, convierte mis manos en garras, se apodera de mí y yo gruño y husmeo: toda yo vida feroz. Es esencial señalar que mi realidad, aunque difícil, es infinitamente menos violenta que la de quienes tienen piel indígena o negra y cuentan con menos red de apoyo que yo. Lo digo aquí porque esto podría cambiar, pero no se trata de extender la prosa. Los más amenazados siguen siendo los pueblos-selva, y eso no ha cambiado.

En marzo de 2023 recordé la anécdota del suelo de estrellas, cuando me invitaron a participar en un acto organizado por estudiantes brasileños de Harvard y el MIT, en Estados Unidos. El título era: «Cómo transformar la selva en un activo.» La Amazonia está siendo invadida por empresas transnacionales, y también brasileñas, que llaman a las puertas de los pueblos-selva para clavar banderitas y garantizar su territorio en el «mercado de carbono». Con el mismo lenguaje que los que han estado destruyendo la selva, estos personajes están convencidos de que tienen todas las soluciones para la «salvación de la Amazonia». Por supuesto, en su discurso no hay solución fuera del mercado y del capitalismo. No alcanzan a imaginar un mundo sin capitalismo, ni logran situarse en un cuerpo que no sea el humano. Todo es correcto sólo si es a su imagen y semejanza; y si cuadra con su proyección de beneficios.

Por muy buenas que sean las intenciones de quienes reducen el bosque a un «activo económico», y de hecho los hay bienintencionados, esta elección reproduce ese momento de completa oscuridad en el que me encontré en el bosque cuando Noêmia nos pidió que apagáramos las linternas. Es necesario comprender las limitaciones del cuerpo y de la experiencia humana para ser capaz de escuchar y sumergirse —con persistencia— en otro cuerpo, como por ejemplo el de los hongos. Sólo entonces es posible ver las lucecitas del suelo.

A la mayoría de la gente le cuesta mucho —y con frecuencia también le parece poco interesante— guardar silencio y escuchar a la naturaleza y a sus gentes, humanes y más-que-humanes, visibles e invisibles. Y así ser capaz de alcanzar lo que no saben que existe. Sin esta actitud, sólo pueden ver lo que creen que la selva es, desde una experiencia muy particular y limitada como es la de los humanos.

Es muy pobre pensar en la selva y en cualquier bioma en términos del valor económico que tiene o puede tener; o incluso del servicio que la naturaleza puede prestar a los intereses de la especie dominante. La selva tiene valor en sí misma. La selva es. ¿Y qué es la selva? Una conversación entre billones de personas diferentes, humanes y no humanes, en un constante intercambio. Absorber carbono es sólo una pequeña parte de lo que hace, y es, la selva. La selva crea la atmósfera, la selva regula el clima, la selva poliniza. Mientras se siga reduciendo la vida a una *commodity*, seguiremos corriendo hacia el abismo.

Brasil es hoy la periferia de la Amazonia, pero la mayoría de la gente no entiende esta obviedad. Brasil tiene relevancia en el mundo no por sus activos económicos, sino porque el 60 % de la mayor selva tropical del planeta está en su territorio. Aparte de eso, Brasil es un país prácticamente irrelevante para el mundo de los humanos. Lula ha entendido que necesita adoptar el discurso del «desarrollo sostenible» si quiere ser relevante en la esfera internacional, pero eso no significa que él y la mayor parte de la izquierda y del centroizquierda de Brasil, como en otros países que han derrotado de momento a los nuevos fascistas en las urnas, hayan entendido ni el cambio climático ni la aceleración del tiempo.

El gran debate público en Brasil en 2023 gira en torno al inicio de la exploración petrolera en la desembocadura de la cuenca del río Amazonas, en la orilla ecuatorial del océano Atlántico. Esto da una idea clara de la falta de comprensión de la emergencia climática y de la aceleración de sus impactos por parte del Gobierno y de los empresarios. Lula y gran parte de los ministerios son partidarios de abrir esta «nueva frontera» de exploración; «un sueño», ha llegado a decir el presidente. El ministerio que dirige Marina Silva se ha resistido, con el apoyo de la sociedad civil organizada, pero el resultado es incierto. En el mes de julio más caluroso de la historia de las mediciones humanas, el Gobierno y el mercado colocan «Amazonia» y «petróleo» en la misma frase y juran que comprenden los tiempos en que viven.

Me comprometí a contar el después del sin punto final en dos escenas. La segunda anécdota que quiero contar tuvo lugar durante la campaña electoral de 2022, el primer año que presencié cómo se quemaba la selva desde el porche de mi casa. No tuve que aproximarme al lugar del fuego, como suelen hacer los periodistas, sino que el fuego se acercó a mí. La experiencia me invadió por dentro y durante muchos días yo misma me sentí incinerada. No era dolor, sino el vacío de algo muerto. Sentía que si abría la boca vomitaría cenizas. Porque, aunque sé que no podré reforestarme por completo, soy un cuerpo en transmutación: del orden capitalista de los individuos al mundo indeterminado de la selva, donde lo que les pasa a los demás me pasa a mí.

Cuando el periódico británico *The Guardian* me pidió una fotografía para resumir mi año en una imagen personal, elegí una de esa larga noche en que la selva ardió delante de mis ojos. La imagen documenta lo que pasó el 27 de agosto de 2022. El Instituto Nacional de Investigaciones Espaciales demostraría más tarde que aquel había sido el mes de agosto con mayor número de incendios forestales de los últimos doce años. En agosto y septiembre, los meses previos a las elecciones presidenciales en Brasil, ardió incluso más selva que en los años anteriores del Gobierno de Jair Bolsonaro. Tiene sentido sospechar

que, en 2022, provocar incendios fue una manifestación electoral de la base de apoyo del ultraderechista que buscaba la reelección.

Presenciar cómo se quemaba la selva es para mí la antimetáfora de lo que nosotros, humanes, estamos viviendo hoy. Cuando Greta Thunberg dice «¡Nuestra casa está en llamas!», aquí, en la Amazonia, la imagen es literal. Grabo el incendio con la cámara de mi móvil sin abandonar el porche de mi casa. En nuestra época nos ha tocado vivir una guerra librada contra la naturaleza y sus pueblos. No es una guerra como las del siglo XX, que relatan los libros de historia y que nos persiguen hasta hoy, ni es una guerra como la que la Rusia de Putin ha impuesto a Ucrania. Se trata de una guerra mucho más larga y decisiva, que se prolongará más allá de nuestras vidas. Cuando se desata una guerra, uno no puede escoger entre vivirla o no; la guerra ya está en marcha. Sólo nos cabe elegir entre luchar o esperar a que las llamas lleguen al sillón donde creemos que fingir que no existe es suficiente para que no exista. Luchar junto a los pueblos-naturaleza que han seguido siendo naturaleza —en la actualidad, especialmente las mujeres— no tiene nada que ver con la compasión, y está mucho más allá de la ética. Es supervivencia: luchamos por la vida.

Sería mucho más fácil si el negacionismo fuera sólo una idea de la extrema derecha que avanza en el planeta. El reto —inmenso— es que el negacionismo habita en la mayoría de nosotros los humanos. A lo largo de generaciones moldeadas por el capitalismo, nuestro instinto de supervivencia se ha visto deteriorado junto con los conceptos de comunidad e interdependencia. Incluso organismos biológicamente muy simples, como las amebas, tienen instinto de supervivencia. Los seres humanos, sin embargo, parecen haberlo perdido. De lo contrario, con un planeta que se sobrecalienta y el inicio de la era de los acontecimientos extremos en curso, ¿cómo explicar que sigamos viviendo como si hubiera un mañana?

El negacionismo va mucho más allá de negar el cambio climático provocado por la acción del hombre. Reconocer la crisis climática es fácil, es lo obvio, forma parte de nuestra vida cotidiana. El negacionismo que impide actuar es mucho más profundo y peligroso:

significa no vivir de acuerdo con la urgencia de un planeta sometido al cambio climático. Es, por tanto, el de la mayoría. Si no fuera por el negacionismo imperante, nos despertaríamos y nos iríamos a dormir pensando en cómo enfrentarnos a la minoría dominante que ha provocado y sigue provocando el calentamiento global y la sexta extinción masiva de especies, nos despertaríamos y nos iríamos a dormir pensando en cómo presionar a los gobernantes para que sirvan a la vida y no a los mercados. Si no fuera por el negacionismo imperante, todos, todas, todes estaríamos luchando. Hay muchos más negacionistas de los que imaginamos, algunos de ellos escondidos dentro de nosotros mismos. El terraplanismo también consiste en vivir en la linealidad de una experiencia de tiempo en la que el futuro siempre está por delante.

La diferencia más importante de ver en vivo, en tiempo real, lo que la mayoría de la gente ve a través de fotografías o vídeos, es la proximidad del dolor. La selva no es un objeto, ni son sólo los árboles los que arden. La selva es una composición de seres vivos en constante intercambio, en ruidosa conversación. Cada árbol que muere es un mundo de personas no humanas que se incineran con él. Incluso antes del final del Gobierno de Bolsonaro, *Sumaúma* contabilizó con la ayuda de científicos el número —a la baja— de árboles y otras personas más-que-humanas asesinadas. El laboratorio de extrema derecha en Brasil exterminó al menos dos mil millones de árboles, el número de monos muertos o heridos se aproxima a los cuatro millones; puede que el número de aves que han perdido sus nidos, hábitats o vidas esté cerca de los noventa millones. Personas-árboles, personas-monos, personas-pájaros. Son holocaustos, son gritos, sangre, huesos, plumas, colas, troncos, patas, fluidos.

El 27 de agosto de 2022, desde el porche de mi casa, presencié aquel incendio y supe que me enfrentaba a un horror que iba más allá de las palabras que yo conocía. Y nadie haría nada por todes les que en ese momento experimentaban un dolor atroz antes de morir. Y al día siguiente el silencio. Sí, porque cuando en la selva hay muerte, sólo queda el silencio. Necesitamos recuperar nuestro instinto de

supervivencia. Si la urgencia no se vive como urgencia, la imagen que vi desde mi ventana será mañana el mundo de todes vosotres.

Cada vez más siento que mis escritos son cartas extraviadas, cartas que no llegan al destinatario. La alienación de los cuerpos por el capitalismo impide la posibilidad de un lenguaje común en un momento en que sólo la creación de comunidades de resistencia y transformación puede cambiar las cosas. Parece que quienes nos humanizamos creando garras y ramas e hifas ya no compartimos un lenguaje común. Nuestros gritos chocan contra muros invisibles de criaturas domesticadas, aferradas a una prótesis llamada «teléfono móvil». No nos reconocen y ya no nos oyen. Aun así, continuaré enviando cartas. Espero que ésta llegue a alguien que siga siendo humano

Eliane Brum
Amazonia, Medio Xingú, Altamira
14 de agosto de 2023

muchas gracias

A las comunidades-selva que me abrieron las puertas de sus casas para contarme sus historias y enseñarme otres mundes; en especial a los ribereños de Riozinho, en la Terra do Meio. A las personas deforestadas que me abrieron las puertas de sus vidas para contarme sus odiseas; y en particular a los niños de los RUCS y de los barrios de São Benedita y Paixão de Cristo, en Altamira. A las personas ribereñas refugiadas de Belo Monte que me acogieron para contarme sus «rexistencias», especialmente a Raimunda Gomes da Silva y João Pereira da Silva, Otávio y Maria das Chagas, Maria Francineide Ferreira dos Santos, su hija Sandra, y su nieta Larissa, y al poeta del Xingú, Élio Alves da Silva. A los campesinos de Anapu, y en particular a Erasmo y Natalha Theofilo. A los líderes católicos del Medio Xingú que no renegaron de la Teología de la Liberación, y especialmente a Jane Dwyer, Dom Erwin Kräutler y Dorismeire Almeida de Vasconcelos. A Antonia Melo, gran referencia en el Medio Xingú, y a Daniela Silva, que se inventa como guerrera. A la fiscal Thais Santi y a la bióloga Cristiane Costa Carneiro, que libran la batalla justa. A todos los que me apoyaron y apoyan en mi viaje, siempre en el punto medio, y en especial a Marcelo Salazar, compañero y amigo siempre presente en estos años en Altamira y la Terra do Meio, y también a Érika Pellegrino y Thiago Leal. A Clara Baitello, Magno do Monte Santos, Romário Barros dos Santos y Marcela Borges, que me ayudaron a construir literalmente una casa. A los vecinos de Vila Canoas, que me acogieron en su comunidad. A Maurício Torres, Antonio Nobre, Vinicius Honorato y Thais Mantovanelli, que colaboraron con una atenta lectura de fragmentos de este libro. A los compañeros de sueños y luchas de los movimientos Amazonia Centro del Mundo y #liberteofuturo. A los cuidadores de la Clínica de Cuidado

que me escucharon y se movieron, especialmente a Ilana Katz, amiga, interlocutora y compañera de preocupaciones. A Jan Rocha, mi cómplice en las conspiraciones amazónicas. A los colegas que crearon el Rainforest Journalism Fund, y especialmente a Daniela Chiaretti. A Andre Degenszajn e Iara Rolnik, que creyeron y apoyaron la realización de una palabra-movimiento.

A mis grandes amigas Viviane Zandonadi, que me acompaña por la vida y leyó con mucha atención los primeros capítulos, Bia Lopes, que durante muchos años me ayudó a desenredar mi vida pública y me alimenta con crema de calabaza y toneladas de cariño, y Clarinha Glock, que cuida de mí y del sitio web <meusdesacontecimentos.com>, con su omnipresencia de pequeños cuidados y grandes delicadezas. A João Luiz Guimarães, que fue el suelo y el techo que me dio fuerzas para la travesía. A Emília Rodrigues, que hace que la casa brille. A Miriam Chnaiderman, que me acoge en su diván con su afinadísimo oído. A mi madre, Vanyr Burtet Brum, que siempre apoya mis decisiones, aunque se le estremezca el corazón. A Jon Watts, por amazonizarse conmigo y entender quién soy. A los más-que-humanes que me enseñaron y me enseñan a ser mejor humana: Frida, más que todes, y también Capitu, Bentinho, Babaçu, Zeca, Tapioca, Aurora y Andiroba (en memoria), Completo (en memoria) y Preto (en memoria).

Estoy muy agradecida a Cristiane Fontes, Krika, que un día se acercó a mi mesa en la redacción compartida del centro de São Paulo y me preguntó qué podía hacer para apoyarme. Y lo hizo. A la Fundación Ford y en especial a Graciela Selaimen, que creyó en mi movimiento y entendió lo que significaba a medio plazo, mucho más allá de convencionalismos y burocracia, defendiendo la financiación de mi trabajo durante mi primer año en Altamira. A Kátia Brasil y Elaíze Farias, de la Agência de Jornalismo Independente e Investigativo Amazônia Real, que prestaron el apoyo que hizo posible esta financiación y colaboración.

A todo el equipo de Companhia das Letras, que acogió con cuidado y paciencia este libro escrito en tiempos de locura y en tiempo récord, y

en especial a Julia Bussius, Otávio Marques da Costa y Fernanda Belo. A los editores, correctores y revisores de texto Beatriz Antunes, Érico Melo, Jane Pessoa y Valquíria Della Pozza. Al director de arte de la editorial Alceu Chiesorin Nunes, que creó la imagen perfecta que presenta el libro al mundo. A Erica Fujito y Celso Koyama, que tan bien cuidaron de las fotografías de Lilo Clareto. A todes de la Agencia Riff y especialmente a Lucia Riff, que me comprende y me ayuda a encontrar caminos para mi escritura. A los traductores que llevan mis palabras a otros idiomas y lenguas y en particular a Diane Grosklaus Witty, que protege la integridad de mi escritura con talento y también con dientes, y a Gabriel Borowski, capaz no sólo de traducir palabras, sino de reproducir la música que compone la escritura. A Fiona McCrae, editora de la editorial estadounidense Graywolf Press, que se sentó conmigo un día en el café de una librería en Londres y me dijo: «Quiero otro libro tuyo. ¿Qué quieres escribir?» Y apostó por un libro de una autora brasileña cuando ni siquiera era una idea, sólo un deseo. Este libro existe porque Fiona McCrae fijó mi deseo.

A Lilo Clareto, por ser el mejor compañero que una reportera podría soñar, en la profundidad de lo que significa narrar mundos. Su mirada atraviesa cada página de este libro. Gratitud por más de veinte años de absoluta confianza y entrega que me ampararon para sumergirme en la Amazonia. La muerte no nos separa.

A todes aquelles, humanes y más-que-humanes, que desobedecen a los devoradores de mundos y urden la revuelta.

notas

31. DESESTRUCTURA

- «El concepto de "existir violentamente"»: Eliane Brum, «De una blanca a otra», *El País*, 27 de febrero de 2017. Disponible en: <https://elpais.com/internacional/2017/02/21/america/1487696722_232288.html>. [Consulta: 11 de mayo de 2023.]
- «el mejor blanco sólo consigue ser un buen señor de esclavos»: Eliane Brum, «En Brasil, el mejor blanco sólo consigue ser un buen señor de esclavos», *El País*, 29 de mayo de 2015. Disponible en: <https://elpais.com/internacional/2015/05/27/actualidad/1432739176_679078.html>. [Consulta: 11 de mayo de 2023.]
- «piel de papel donde las palabras quedan atrapadas»: Davi Kopenawa y Bruce Albert, *A queda do céu*, Sao Paulo, Companhia das Letras, 2015, p. 71.

2. EL CLÍTORIS Y EL ORIGEN DE LA SELVA

- «Los paisajes son encuentros de personas y lugares»: William Balée, «Sobre a indigeneidade das paisagens», Simposio de Arqueología y Ecología Humana en el s. XXI del 6.º Congresso Mundial de Arqueologia, 3 de julio de 2008. Disponible en: <https://revista.sabnet.org/index.php/sab/article/view/248>. [Consulta: 11 de mayo de 2023.]
- «La Amazonia ha estado ocupada más de diez mil años»: Eduardo Góes Neves, *Arqueologia da Amazônia*, Río de Janeiro, Zahar, 2006, p.

10.

- «Es imposible comprender la historia natural de la Amazonia sin tener en cuenta la influencia de las poblaciones humanas»: *Ibid*, pp. 10-11.
- «En la selva, la ecología somos nosotros, los humanos»: Davi Kopenawa y Bruce Albert, *op. cit.*, p. 16.
- «Su nombre completo es Juarez Furtado de Araújo Transamazónico» *Amazônia*, edición especial de la revista *Realidade*, São Paulo, abril, n.º 67, 1971.
- «cada vez más los indios se están volviendo seres humanos igual que nosotros»: Jair Messias Bolsonaro, *live* semanal, 24 de enero de 2020. Disponible en: <https://youtube.com/watch?v=WX7Xrs2Y3QY>. [Consulta: 11 de mayo de 2023.]
- «la conquista de este gigantesco mundo verde»: Placa conmemorativa de la implantación de la carretera Transamazónica, en Altamira, Pará, 10 de octubre de 1970. Disponible en: <http://almanaque.folha.uol.com.br/brasil_10out1970.htm>. [Consulta: 11 de mayo de 2023.]
- «Él [Médici] inició las obras. Todos deliraban sobre el escenario...»: Eliane Brum, «Lula e Dilma passarão para a história como predadores da Amazonia», *Época*, 4 de junio de 2012. Disponible en: <https://acervo.socioambiental.org/acervo/noticias/dom-erwin-krautler-lula-e-dilma-passarao-para-historia-como-predadores-da-amazonia>. [Consulta: 11 de mayo de 2023.]

15. LA AMAZONIA ES MUJER

- «Brasil [*refiriéndose a la Amazonia*] es una virgen que todo tarado extranjero desea»: «“Brasil e uma virgem que todo tarado de fora quer’, diz Bolsonaro ao falar sobre Amazônia», G1, 6 de julio de 2019. Disponible en: <https://g1.globo.com/politica/noticia/2019/07/06/brasil-e-uma-virgem-que-todo-tarado-de-fora-quer-diz-bolsonaro-ao-falar-sobre-amazonia.ghtml>. [Consulta: 11 de mayo de 2023.]
- «quien quiera venir aquí a acostarse con una mujer, adelante»:

«“Quem quiser vir ao Brasil fazer sexo com mulher, fique à vontade”, diz Bolsonaro», *Pragmatismo político*, 25 de abril de 2019. Disponible en: <https://pragmatismopolitico.com.br/2019/04/jair-bolsonaro-brasil-paraiso-gay.html>. [Consulta: 11 de mayo de 2023.]
- «Nuestros antepasados son más antiguos que Jesucristo»: Munduruku y otros pueblos originarios en una carta a las autoridades al ocupar las obras de la central hidroeléctrica de Belo Monte, 11de junio de 2013. Disponible en: <https://fbes.org.br/2013/06/11/cartas-da-luta-dos-povos-indigenas-no-canteiro-de-belo-monte/>. [Consulta: 11 de mayo de 2023.]
- «Nuestra inspiración es el antiguo guerrero Wakubaran»: Maria Leusa Munduruku, en encuentro del movimiento Amazonia Centro del Mundo, en Altamira, Pará, revista *Atmos*, 28 de abril de 2020. Disponible en: <https://atmos.earth/amazon-rainforest-indigenous-activism-history/>. [Consulta: 11 de mayo de 2023.]
- «[Nosotras] rescatamos a la madre de los peces»: Pueblo munduruku en una carta a las autoridades, Movimento Ipereg Ayu, 30 de diciembre de 2019. Disponible en: < https://movimentoiperegayu.wordpress.com/2019/12/30/resgate-das-itiga-pelo-povo-munduruku/>. [Consulta: 11 de mayo de 2023.]
- «Por culpa del Gobierno, la selva está derramando lágrimas»: Jonathan Watts, «“The forest is shedding tears”: the women defending their Amazon homeland», *The Guardian*, 21 de diciembre de 2019. Disponible en: <https://www.theguardian.com/environment/2019/dec/21/mother-with-a-price-on-her-head-defending-amazon-forest>. [Consulta: 11 de mayo de 2023.]

45. VIOLACIÓN. Y REFORESTACIÓN

- «piel de imagen»: Davi Kopenawa y Bruce Albert, *op. cit.* p. 66.
- «Porque quiero “desblanquearme”»: Eliane Brum, «Vivendo o fim no centro do mundo», *Córtex*, 30 de noviembre de 2019. Disponible en: <https://youtube.com/watch?v=ghIL7ExjaxQ>. [Consulta: 12 de mayo de 2023.]

- «la sostenibilidad es pura vanidad personal»: Ailton Krenak, «Do tempo». Seminário Perspectivas Anticoloniais, VII Mostra Internacional de Teatro de São Paulo, 6 de marzo de 2020. Disponible en: <https://pospsi.com.br/wp-content/uploads/2020/09/TEXTOS_38-ailton-krenak.pdf>. [Consulta: 12 de mayo de 2023.]

7. LA VIDA FEROZ

- «Nunca había visto ropa de seda»: Rosa Acevedo Marin, «Quilombolas de Burajuba: lutas identitarias e territoriais», Informe antropológico sobre la Comunidad Quilombola de Burajuba, Núcleo de Altos Estudios amazónicos, Belem: UNAMAZ, UFPA, septiembre de 2013.

0. RESISTENCIA

- «no demarcaría ni un centímetro cuadrado más»: Gabriel Hirabahasi, «“Nao demarcarei um centimetro quadrado a mais de terra indígena”, diz Bolsonaro», *O Globo*, 12 de diciembre de 2018. Disponible en: <https://oglobo.globo.com/epoca/expresso/nao-demarcarei-um-centimetro-quadrado-mais-de-terra-indigena-diz-bolsonaro-23300890>. [Consulta: 12 de mayo de 2023.]
- «Lo que me preocupa es si resistirán los blancos»: Ailton Krenak, «Somos índios, resistimos há 500 anos. Fico preocupado é se os brancos vâo resistir», *Expresso*, 19 de octubre de 2018. Disponible en: <https://expresso.pt/internacional/2018-10-19-Somos-indios-resistimos-ha-500-anos.-Fico-preocupado-e-se-os-brancos-vao-resistir>. [Consulta: 12 de mayo de 2023.]
- «Aunque las cifras sean algo controvertidas»: Marcio Goldman, «“Quinhentos anos de contato”: por uma teoria etnográfica da (contra)mesticagem», *Mana*, Río de Janeiro, n.º 3, 21 de diciembre de 2015. Disponible en: <https://doi.org/10.1590/0104-93132015v21n3p641>. [Consulta: 12 de

mayo de 2023.]

666. EL FIN DEL MUNDO NO ES UN FIN. ES UN MEDIO

- «Los indios son especialistas en el fin del mundo»: Eliane Brum, «Diálogos sobre el fin del mundo», *El País*, 1 de octubre de 2014. Disponible en: <https://elpais.com/internacional/2014/10/01/actualidad/1412193739_781432.html>. [Consulta: 13 de mayo de 2023.]
- «Los investigadores estiman que, entre los siglos XVI y XVII, los virus y bacterias que cruzaron el océano a bordo de los cuerpos de los invasores exterminaron al 90 % de la población originaria»: «Earth system impacts of the European arrival and Great Dying in the Americas after 1492», *Quaternary Science Reviews* v. 207, pp. 13-36, 1 de marzo de 2019. Disponible en: <https://doi.org/10.1016/j.quascirev. 2018. 12.004>. [Consulta: 13 de mayo de 2023.]
- «¿Indígenas? Desgraciadamente, amigo mío, hace muchos lustros que todos desaparecieron»: Claude Levi-Strauss, *Tristes trópicos*, Companhia das Letras, São Paulo, 1996. En: Davi Kopenawa y Bruce Albert, *op, cit.* p. 33.
- «Mi nieto es un chico guapo, ¿lo veis? El blanqueamiento de la raza»: Breno Pires, «“Meu neto é um cara bonito, viu ali? Branqueamento de raça”, diz Mourâo», *O Estado de S. Paulo*, 6 de octubre de 2018. Disponible en: <https://politica.estadao.com.br/noticias/eleicoes,meu-neto-e-um-cara-bonito-viu-ali-branqueamento-da-raca-diz-mourao,70002535826>. [Consulta: 13 de mayo de 2023.]
- «Cuando llegó el COVID-19, las tierras indígenas quedaron expuestas al virus»: Senado Notícias, 8 de julio de 2020. Disponible en: <https://www12.senado.leg.br/noticias/materias /2020/07/08/bolsonaro-sanciona-com-vetos-lei-para-proteger-indigenas-durante-pandemia>. [Consulta: 13 de mayo de 2023.]

5. PUEBLOS-SELVA: LA ALIANZA DE ENTES Y ENTRES

- «una subhumanidad, personas que viven aferradas a la tierra»: Ailton Krenak, *Ideias para adiar o fim do mundo*, Companhia das Letras, São Paulo, 2019, p. 22. Hay versión castellana: *Ideas para postergar el fin del mundo*, Prometeo, Argentina, 2021.
- «¿Cómo hemos construido la idea de humanidad a lo largo de dos mil o tres mil años?»: *Ibid.*, pp. 10-23.
- «el abismo que han cavado con sus pies»: Referencia de la canción «*O mundo é um moinho*», de Cartola.

87. ENTREMUNDOS

- «Se trata de un reto sin precedentes»: Carola Rackete, *É hora de agir*, Arquipélago Editorial, Porto Alegre, 2020. Hay versión castellana: *Es hora de actuar*, Paidós, Barcelona, 2020.
- «Formé parte del Tribunal Permanente de los Pueblos». Disponible en <https://campanhacerrado.org.br/>. Ver también: <http://permanentpeoplestribunal.org/>. [Consulta: 13 de mayo de 2023.]

33. RÍOS VOLADORES

- «"El futuro climático de la Amazonia" constituyó un hito»: Antonio Donato Nobre, Relatório de Avaliação Científica, 6 de junio de 2016. Disponible en: <http://pbmc.coppe.ufrj.br/documentos/futuro-climatico-da-amazonia.pdf>. [Consulta: 13 de mayo de 2023.]
- «En una entrevista concedida a *The Guardian*, el filósofo Bruno Latour»: Bruno Latour «This is a global catastrophe that has come from within», *The Guardian*, 6 de junio de 2020. Disponible en: <https://theguardian.com/world/2020/jun/06/bruno-latour-coronavirus-gaia-hypothesis-climate-crisis>. [Consulta: 13 de mayo de 2023.]
- «En la entrevista "Diálogos sobre el fin del mundo"»: Eliane Brum, *El País*, 29 set. 2014. Disponible en: *El País*, 1 de octubre de 2014.

Disponible en: <https://elpais.com/internacional/2014/10/01/actualidad/1412193739_781432.html>. [Consulta: 13 de mayo de 2023.]

- «me topé con un reportaje sobre la primera iniciativa climática contra el Estado emprendida por la sociedad civil»: Urgenda Foundation, «The Urgenda Climate Case Against The Dutch Government», 2 de diciembre de 2019. Disponible en: <https://urgenda.nl/en/themas/climate-case/>. [Consulta: 13 de mayo de 2023.]
- «Cuando en noviembre de 2020 se presentó la estratégica acción judicial»: Greenpeace, ADPF Climática, 11 de noviembre de 2020. Disponible en: <https://greenpeace.org/brasil/publicacoes/acao-judicial-amazonia-clima/>. [Consulta: 13 de mayo de 2023.]
- «Pero yo prefiero llamarlo "responsabilidad colectiva"», en el sentido dado al concepto por Hannah Arendt. En: *Responsabilidade e julgamento*, Companhia das Letras, São Paulo, 2004. Hay versión castellana: *Responsabilidad personal y colectiva*, Página indómita, Barcelona, 2021.
- «este mundo de mierda está embarazado de otro»: Isabel Coutinho, «Escritor Eduardo Galeano sobre o estado do mundo na Acampada de Barcelona», *Público*, 14 de junio de 2011. Disponible en: <http://blogues.publico.pt/ciberescritas/ 2011/ 06/14/escritor-eduardo-galeano-sobre-o-mundo-na-acampada-de-barcelona/>. [Consulta: 13 de mayo de 2023.]

10. EL BALÓN DE FÚTBOL

- «En 2014 tuve que cubrir el mundial de fútbol desde el ángulo de la vida en torno a la selección brasileña». Disponible en: <http://elianebrum.com/desacontecimentos/os-outros-lados-da-copa-do-mundo/>. [Consulta: 14 de mayo de 2023.]
- «Esa pequeña india completamente enferma y analfabeta», *Caros Amigos*, septiembre de 2005. Disponible en:<https://viomundo.com.br/denuncias/deputado-do-pt-homenageia-o-maior-grileiro-domundo.html>. [Consulta: 14 de mayo de 2023.]

- «A Olívio Dutra, ex gobernador de Río Grande del Sur y ex ministro de Lula, le dedicó el epíteto de “maricón”»: *Ibid.*
- «Se refirió al activista medioambiental Chico Mendes en los términos siguientes: “Ese recolector de caucho que se jodió”»: *Ibid.*
- «El nombre que está previsto para el citado tramo»: diputado André Vargas, Proyecto de Ley n. 6.167-c, de 2009. Disponible en: <https://camara.leg.br/proposicoesWeb/prop_mostrarintegra?codteor=1065689>. [Consulta: 14 de mayo de 2023.]

121. SOBERANOS, VASALLOS Y SIERVOS

- «En 2011 rastreé este intrincado “árbol genealógico”»: Eliane Brum, «A Amazônia, segundo um morto e um fugitivo», 28 de enero de 2012. Disponible en: <http://elianebrum.com/opiniao/colunas-na-epoca/a-amazonia-segundo- um-morto-e-um-fugitivo/>. [Consulta: 14 de mayo de 2023.]
- «Hasta no hace mucho, Brasil era un inmenso latifundio de ultramar»: Maurício Torres, «Grilagem para principiantes: guia de procedimentos básicos para o roubo de terras públicas», Annablume, pp. 285-314, 2018. Disponible en: <https://academia.edu/38799592/Grilagem_para_principiantes_guia_de_procedimentos_b%C3%A1sicos_para_o_roubo_de_terras_p%C3%BAblicas>. [Consulta: 14 de mayo de 2023.]

171. LAS LANGOSTAS DE LA AMAZONIA

- «Descrito de forma bellísima como “el vértigo horizontal” de la planicie»: Pierre Drieu de la Rochelle e Victoria Ocampo. Disponible en: <https://sul21.com.br/colunasfranklin-cunha/2017/01/362859/>. [Consulta: 14 de mayo de 2023.]
- «Nunca olvidaré la entrevista que le hice a Paulo César Quartiero en Boa Vista, capital de Roraima, en 2001»: Eliane Brum, *O olho da rua:*

uma repórter em busca da literatura da vida real, Arquipélago Editorial, Porto Alegre, 2017.

- «“No es un pórtico”, explicó a la periodista»: Naira Hoffmeister, «O Pioneiro», *The Intercept*, 13 de julio de 2020. Disponible en: <https://theintercept.com/2020/07/13/quartiero- fazendeiro-bolsonaro-amazonia/>. [Consulta: 14 de mayo de 2023.]
- «la economía del *cowboy* y la economía del astronauta»: Kenneth E. Boulding, «The Economics of the Coming Spaceship Earth», 1966. Disponible en: <https://laceiba.org.mx/wp-content/uploads/2017/08/Boulding-1996-The-economics-of-the-coming-spaceship-earth.pdf>. [Consulta: 14 de mayo de 2023.]

4.0. LOS NIÑOS DE ALTAMIRA

- «Preguntad qué piensan las víctimas de los que murieron»: Talita Fernandes, «‘Pergunta para as vítimas dos que morreram lá o que eles acham’, diz Bolsonaro sobre massacre no Pará», *Folha de S.Paulo*, 30 de julio de 2019. Disponible en: <https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2019/07/pergunta-para-as-vitimas-que-morreram-o-que-eles-acham-diz-bolsonaro-sobre-massacre-no-para.shtml>. [Consulta: 12 de mayo de 2023.]
- «He leído en el periódico que nuestro presidente dice que hay que preguntar a las víctimas de los que murieron»: Fabiano Maisonnave, «Nâo é resposta que um presidente dê a essas famílias», *Folha de S.Paulo*, 31 de julio de 2019. Disponible en: <https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2019/07/nao- e-resposta-que-um-presidente-de-a-essas-familias-diz-bispo-de-altamira-sobre-bolsonaro.shtml>. [Consulta: 14 de mayo de 2023.]
- «Cuando cuatro personas acabaron estranguladas durante el traslado a otra prisión, Bolsonaro declaró: “Siempre surgen problemas”»: Gustavo Uribe, «‘Problemas acontecem’, diz Bolsonaro sobre presos mortos em transferência no Pará», *Folha de S.Paulo*, 31 de julio de 2019. Disponible en: <https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2019/07/problemas- acontecem-diz-bolsonaro-sobre-

presos-mortos-em-transferencia-no-para.shtml＞. [Consulta: 14 de mayo de 2023.]
- «desde que la líder indígena Tuíra Kayapó rozó con su machete la cara del representante del presidente José Sarney»: «Índia Tuíra, a heroína indígena que mudou a história», Museu de Imagens. Disponible en: ＜https://karonte.com.br/india-tuira/＞. [Consulta: 14 de mayo de 2023.]

2018. LA PRIMERA GENERACIÓN SIN ESPERANZA

- «Nuestra casa está en llamas»: Greta Thunberg. *Nossa casa está em chamas: ninguém é pequeno demais para fazer a diferença*, Bestseller, Río de Janeiro, 2019.
- «Dado que nuestros líderes se están comportando como niños, tendremos que arrogarnos la responsabilidad que ellos deberían haber asumido hace tiempo»: Eliane Brum, «Los niños se hacen cargo del mundo», *El País*, 1 de marzo de 2019. Disponible en: ＜https://elpais.com/internacional /2019 /03/ 01/ america/1551470611_066535.html＞. [Consulta: 14 de mayo de 2023.]
- «Algunas personas, algunas empresas, algunas personas con poder de decisión en particular»: Eliane Brum, «El grito de una generación», *El País*, 23 de septiembre de 2019. Disponible en: https://elpais.com/especiales/2019/la-batalla-por -el-planeta/＞. [Consulta: 14 de mayo de 2023.]
- «No quiero vuestra esperanza, no quiero que tengáis esperanza. Quiero que entréis en pánico, quiero que sintáis el miedo que siento yo todos los días»: Eliane Brum, «La potencia de la primera generación sin esperanza», *El País*, 5 de junio de 2019. Disponible en: ＜https://elpais.com/internacional/2019/06/06/ actualidad/1559839530_174712.html＞. [Consulta: 14 de mayo de 2023.]
- «Greta habla sin tapujos de su condición de Asperger». Disponible en: ＜https://twitter.com/gretathunberg/status/

1167916177927991296>. [Consulta: 14 de mayo de 2023.]

68. LA ESPERANZA ESTÁ SOBREVALORADA

- «En mi primera (y hasta ahora única) novela»: Eliane Brum, *Uma Duas*, Arquipélago Editorial, Porto Alegre, 2018.
- «En mayo de 2019, el periódico británico *The Guardian* anunció que introduciría cambios en su manual de estilo para dar mayor precisión al lenguaje usado en su cobertura»: «Why the Guardian is Changing the Language it Uses about the Environment», *The Guardian*, 17 de mayo de 2019. Disponible en: <https://www.theguardian.com/environment /2019/ may/17/why-the-guardian-is-changing-the-language -it-uses-about-the-environment>. [Consulta: 14 de mayo de 2023.]
- «Puede que el desafío consista en abandonar la dialéctica de lo Mismo y lo Otro»: Peter Pál Pelbart, «Negros, judeus, palestinos: do monopólio do sofrimento», junio de 2018. Disponible en: <http://www.bivipsi.org/wp-content/uploads/percurso60-1.pdf>. [Consulta: 14 de mayo de 2023.]
- «En 2015 escribí una columna sobre la esperanza para *El País*»: Eliane Brum, «En defensa de la desesperanza», *El País*, 23 de diciembre de 2015. Disponible en: <https://elpais.com/internacional/2015/12/23/america/1450885070_059669.html>. [Consulta: 14 de mayo de 2023.]

1937. AUTOEXTERMINIO COMO GESTO

- «En 1935 el pensador W. E. B. Du Bois, una de las mentes más brillantes del siglo XX, introdujo el concepto de “salario psicológico”»: W. E. B. Du Bois, *Black Reconstruction in America, 1860-1880*, Free Press, Nueva York, 1998.
- «En Brasil, las tasas de suicidio entre jóvenes de quince a veintinueve años aumentaron un 8,3 % entre 2011 y 2018»: Secretaria de

Vigilância em Saúde, «Perfil epidemiológico dos casos notificados de violência autoprovocada e óbitos por suicídio entre jovens de 15 a 29 anos no Brasil, 2011 a 2018». Disponible en: <https://www.revistas.usp.br/smad/article/view/166310>. [Consulta: 14 de mayo de 2023.]

- «También llegó a tener una de las tasas más altas de vulnerabilidad a la violencia entre los jóvenes de quince a veintinueve años»: Secretaria de Governo da Presidência da República, «Índice de vulnerabilidade Juvenil a Violencia 2017». Disponible en: <https://forumseguranca.org.br/wp-content/uploads/2020/10/fbsp-vulnerabilidade-juveni-violencia-desigualdade-racial-2017-relatorio.pdf>. [Consulta: 14 de mayo de 2023.]

1987. REFUGIADOS DE BELO MONTE

- «Movimiento de Refugiados de Belo Monte. En enero de 2017 este equipo dio forma al nombre y al concepto “Clínica de Cuidado”». Disponible en: <https://latesfip.com.br/clinicadocuidado>. [Consulta: 14 de mayo de 2023.]

9. LAS GARRAS DE LAS PALOMAS EN EL TEJADO

- «Me sentía como el personaje de la película de Hitchcock»: En referencia a la clásica película *Los pájaros*, de Alfred Hitchcock, 1963.
- «En el breve libro donde narro la historia de mi relación con las palabras»: Eliane Brum, *meus desacontecimentos*, Arquipélago Editorial, Porto Alegre, 2017.

69. TRANSLINGÜE

- «Thais cuenta que, en la lengua mebêngôkre, hablada por los pueblos que se hacen llamar así pero que en el mundo blanco son conocidos

como “kayapó” y “xikrin”». Disponible en: <https://socioambiental.org/pt-br/blog/blog-do-xingu/nossa-terra-e-uma-so>. [Consulta: 15 de mayo de 2023.]

- «Otro proyecto gigantesco presiona para “instalarse” en la misma región»: Marcel Gomes, «As veias abertas da Volta Grande do Xingu», *Repórter Brasil*, 2017. Disponible en: <https://reporterbrasil.org.br/wp-content/uploads/2017/11/as_veias_abertas_da_volta_grande_do_Xingu-1.pdf>. [Consulta: 15 de mayo de 2023.]
- «El primer censo realizado por la FUNAI registró ciento veinte supervivientes»: Instituto Socioambiental, «Povos Indígenas no Brasil». Disponible en: <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Arawet%C3%A9>. [Consulta: 15 de mayo de 2023.]
- «Lo que hizo Norte Energia durante el Plan de Emergencia»: Guilherme Heurich, «A barragem e a canoa de Jawiti», 2013. Disponible en: <https://pib.socioambiental.org/files/file/PIB_verbetes/arawete/osaraweteeoplanoemergencial.pdf>. [Consulta: 15 de mayo de 2023.]
- «¿Qué significa vuestro nombre?» «Nuestro nombre, yudjá, lo tenemos porque somos de este río.» Disponible en: <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Yudj%C3%A1/Juruna>. [Consulta: 15 de mayo de 2023.]
- «Los llamamos “araweté”, pero el nombre no tiene sentido en su lengua, que procede del tronco tupí-guaraní»: Instituto Socioambiental, «Povos Indígenas no Brasil». Disponible en: <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo: Arawet%C3%A9>. [Consulta: 15 de mayo de 2023.]
- «Vosotros, los blancos, no tenéis alma.» Jorge Pozzobon, Azougue Editorial, Río de Janeiro, 2013.

2041. EDUARDO

- «Es importante señalar que diecinueve de las veintidós ejecuciones ocurrieron después de 2015». Disponible en: <https://

cptnacional.org.br/downlods/category/41-conflitos-no-campo-brasil-publicacao>. [Consulta: 16 de mayo de 2023.]

- «Querida Amazonia»: exhortación apostólica del papa Francisco, febrero de 2020. Disponible en: <https://vatican.va/content/francesco/pt/apost_exhortations/documents/papafrancesco_esortazione-ap_20200202_querida-amazonia.html>. [Consulta: 16 de mayo de 2023.]
- «En el Sínodo Amazónico, uno de los grandes eventos de 2019»: «Amazônia: novos caminhos para a igreja e para uma ecologia integral.» Disponible en: <http://synod.va/content/sinodoamazonico/pt/documentos/documento-final-do-sinodo-para-a-amazonia.html>. [Consulta: 16 de mayo de 2023.]
- «En el norte de Brasil, los evangélicos ya empatan en número a los católicos»: Anna Virginia Balloussier, «Avanço evangélico no Norte explica preocupação católica em encontro de bispos», *Folha de S.Paulo,* 8 de octubre de 2019. Disponible en: <https://folha.uol.com.br/poder/2019/10/avanco-evangelico-no-norte-explica-preocupacao-catolica-em-encontro-de-bispos.shtml>. [Consulta: 16 de mayo de 2023.]
- «En 2009 Lula legalizó el robo de parcelas de tierra pública que no superaran las 1.500 hectáreas, siempre que hubieran sido "ocupada" antes de 2004»: Medida temporal 458, 10 de febrero de 2009. Disponible en: <https://planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2009/mpv/458.htm>. [Consulta: 16 de mayo de 2023.]
- «En 2017 Temer legalizó el robo de parcelas de tierra pública que no superaran las 2.500 hectáreas, siempre que hubieran sido "ocupadas" antes de 2011»: Ley n.º 13465, 11 de julio de 2017. Disponible en: <http://planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2015-2018/2017/lei/l13465.htm>. [Consulta: 16 de mayo de 2023.]
- «Bolsonaro ha intentado superar a sus predecesores legalizando las tierras públicas robadas antes de 2018»: Agencia Câmara de Notícias, «Deputados aprovam texto-base de projeto sobre regularização fundiária», 3 de agosto de 2018. Disponible en: <https://

camara.leg.br/noticias/789100-deputados-aprovam-texto-base-de-projeto-sobre-regularizacao-fundiaria>. [Consulta: 16 de mayo de 2023.]

2042. AMAZONIA, CENTRO DEL MUNDO

- «Con cada revolución se ensancha "más y más, hasta convertirse en una circunferencia abierta al infinito"»: Juana Elbien dos Santos, *Os nàgô e a morte: pàdê, àsèsè e o culto Égun na Bahia*, Petrópolis, Vozes, 2012.
- «palabra que actúa»: Significado de «palabra» para el pueblo guaraní-kaiowá. Eliane Brum, «Decretem nossa extinção e nos enterrem aqui», 22 de octubre de 2012. Disponible en: <http://elianebrum.com/opiniao/colunas-na-epoca/decretem-nossa-extincao-e-nos-enterrem-aqui/>. [Consulta: 16 de mayo de 2023.]

00.#LIBERTEOFUTURO

- «Escribí un artículo en el que presentaba el movimiento como una lucha por el futuro de nuestro presente, en el presente»: Eliane Brum, «#liberteofuturo», *El País*, 5 de julio de 2020. Disponible en: <https://brasil.elpais.com/brasil/2020-07-05/liberteofuturo.html>. [Consulta: 16 de mayo de 2023.]
- «No hay democracia si hay racismo»: Coalizâo Negra por Direitos, «Manifesto: "Enquanto houver racismo, não haverá democracia». Disponible en: <https://geledes.org.br/manifesto-enquanto-houver-racismo-nao-haverademocracia/?gclid=CjwKCAjwj8eJBhA5EiwAg3z0m4_xZiOzQAXjKGNxYEcommCfAZ7nMehAtpe2syYVO0q9wQsqPjkBOhoCAwAQAvD_BwE>. [Consulta: 16 de mayo de 2023.]

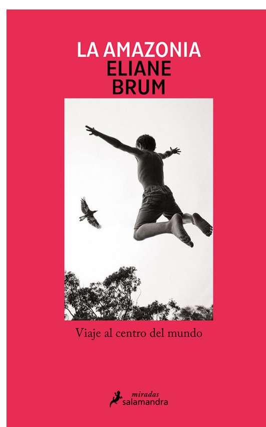
- «pedazo arrancado de mí»: Verso de la canción «*Pedaço de mim*», de Chico Buarque.
- «Y despertar por la mañana y ver que el genocida sigue ahí»: Referencia al microcuento «El dinosaurio», de Augusto Monterroso.
- «Bolsonaro, el antipresidente de Brasil durante la pandemia»: Eliane Brum, «Un estudio sostiene que Bolsonaro lideró una “estrategia institucional de propagación del virus”», *El País*, 23 de enero de 2021. Disponible en: <https://elpais.com/sociedad/2021-01-23/un-estudio-revela-que-bolsonaro-lidero-una-estrategia-institucional-de-propagacion-del-virus.html>. [Consulta: 16 de mayo de 2023.]
- «En el momento de escribir estas líneas, Lilo es uno de los más de medio millón de muertos en Brasil que nunca permitiremos que acaben reducidos a meros números. Innumerables». Disponible en: <https://inumeraveis.com.br/>. [Consulta: 16 de mayo de 2023].
- «Según las investigaciones epidemiológicas, se podrían haber evitado 400.000 de ese medio millón de muertes si Bolsonaro hubiera adoptado las medidas de prevención disponibles»: Marcela Mattos, Beatriz Borges y Sara Resende, «Epidemiologista diz à CPI da Covid que cerca de 400 mil mortes poderiam ter sido evitadas», G1, 24 de junio de 2021. Disponible en: <https://g1.globo.com/politica/cpi-da-covid/noticia/2021/06/24/epidemiologista-diz-a-cpi-da-covid-que-cerca-de-400-mil-mortes-poderiam-ter-sido-evitadas.ghtml>. [Consulta: 16 de mayo de 2023.]
- «leí un artículo científico sobre las mariposas de la Amazonia»: Ricardo Luís Spaniol *et al.*, «Discolouring the Amazon Rainforest: how deforestation is affecting butterfly coloration». *Biodiversity and Conservation*, v. 29, 2821-2838, 3 de junio de 2020. Disponible en: <https://doi.org/10.1007/s10531-020-01999-3>. [Consulta: 16 de mayo de 2023.]
- «Investigaciones recientes están demostrando que la selva, el sumidero de carbono más grande del mundo, ya ha comenzado a emitir más gases de los que absorbe»: Marcos Pivetta, «Leste da Amazônia vira fonte de carbono e passa a emitir mais CO2 do que absorve», *Pesquisa*

Fapesp, 14 de julio de 2021. Disponible en: <https://revistapesquisa.fapesp.br/leste-da-amazonia-vira-fonte-de-carbono-e-passa-a-emitir-mais-co2-do-que-absorver/>. [Consulta: 16 de mayo de 2023.]

Un testimonio urgente, escrito desde la primera línea del frente, de la salvaje destrucción de la Amazonia

«En una era de colapso climático, el centro del mundo es y debe ser el Amazonas».

The New York Times



La escritora, periodista y documentalista brasileña Eliane Brum se adentra en las múltiples realidades de la mayor selva tropical del planeta tras mudarse a Altamira, una ciudad devastada por la construcción de una de las mayores presas hidroeléctricas del mundo.

Con una prosa lírica y apasionada, Brum entreteje las historias vividas en la región: la unidad de los indígenas con la naturaleza, el horror del genocidio al que aún se resisten, y la corrupción y violencia perpetradas para convertir en dinero uno de los mayores tesoros del mundo. En este viaje fascinante y aterrador, Brum muestra cómo la raza, la clase y el género están implicados en el destino de la Amazonia y de la Tierra.

La crítica ha dicho:

«Nos acordamos de la crisis climática al llegar el verano, cuando arden los bosques y el calor asfixia. Pero en la Amazonia…, es una guerra que se libra a diario a vida o muerte, como relata el libro de Eliane Brum».
Ramon Aymerich, *La Vanguardia*

«En una era de colapso climático, insiste Brum, el centro del mundo no son, por ejemplo, Delfos o Jerusalén, ni siquiera uno de nuestros modernos centros de influencia política: es, debe ser, el Amazonas».
The New York Times

«Eliane Brum es, en mi opinión, la mejor periodista de la prensa brasileña y, con razón, la más condecorada de Brasil».
André Trigueiro, periodista de *Globo*

«[Una] crónica formidable del cada vez más deforestado mundo del Amazonas».
Kirkus Reviews

«Movilizadora y desgarradora como un río caudaloso».
Booklist

«Devastador, extraordinario e inolvidable».
Rebecca Servadio, *Words Without Borders*

«Desafiando la supuesta neutralidad periodística, Eliane se pone explícitamente del lado de los pueblos amazónicos y apoya su resistencia a la destrucción de la selva».
Amazônia real

«Un clásico instantáneo».
Antonio Nobre, científico y activista amazónico

«El apasionado y poderoso libro de Eliane Brum aborda uno de los temas más importantes del mundo actual, y su llamado a la rabia, el

cambio y la esperanza es algo que todos debemos apoyar».
Cal Flyn, autora de *Islas del abandono. La vida en los paisajes posthumanos*

«No me canso de repetir lo fantástica que es Eliane Brum».
Juma Xipaia, líder indígena, presente en la *COP26*

«El libro está vivo y en llamas; es tierno, duro, feroz y profético, vibra con una rabia urgente y contagiosa… Si queremos sobrevivir como especie, Brum nos muestra cómo debe hacerse».
Charles Foster

«Escrito con una inteligencia diamantina, Brum ofrece al lector el humano reforestado: apasionado, valiente y completo».
Jay Griffiths

«Se han escrito muchos libros sobre el Amazonas, pero éste es desgarradoramente alucinante… Léalo y comprenda».
Fred Pearce

«Más allá del reportaje, más allá de la polémica; canaliza las muchas voces… que deben ser escuchadas para que la Amazonia sobreviva».
New Internationalist

Eliane Brum (Ijuí, Río Grande del Sur, 1966) es novelista, documentalista y periodista. Reconocida en 2020 como la reportera más premiada de la historia de Brasil, fue galardonada en 2021 por su trayectoria con el prestigioso premio Maria Moors Cabot, de la Escuela de Periodismo de la Universidad de Columbia. Columnista de *El País*, y colaboradora de *The Guardian* y *The New York Times*, Brum es una de las fundadoras de la plataforma de periodismo SUMAÚMA, lanzada en 2022 para «contar historias que ocurren en la Amazonia y en otras partes del planeta, desde la selva y la perspectiva de sus diversos pueblos». Desde 2017 vive y trabaja en Altamira, en la región del Medio Xingú, uno de los núcleos de la destrucción de la selva amazónica.



Título original: *Banzeiro òkòtó. Uma viagem à Amazônia Centro do Mundo*

Primera edición: enero de 2024

ISBN: 978-84-19456-40-3

Compost a: Comptex&Ass., S.L.

Facebook: PenguinEbooks
Facebook: SalamandraEd
X: SalamandraEd
Instagram: SalamandraEd
YouTube: PenguinLibros
Spotify: PenguinLibros

«**Para viajar lejos no hay mejor nave que un libro**».

EMILY DICKINSON

Gracias por tu lectura de este libro.

En **penguinlibros.club** encontrarás las mejores recomendaciones de lectura.

Únete a nuestra comunidad y viaja con nosotros.



penguinlibros.club

Índice